

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أصول الفلسفة الإسلامية

عند شهاب الدين السهروردي

تأليف

الدكتور محمد علي أبو زيان

ماجستير في الفلسفة - دبلوم معهد العلوم الاجتماعية

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون مع ورقة التesis الممتازة

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٥٩

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد

القاهرة



سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أصول الفلسفة الإسلامية

عند شهاب الدين السهروردي

تأليف

الدكتور محمد علي أبو زيان

ماجستير في الفلسفة - دبلوم ممهد الملاعون الاجنبية
دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون مع رتبة المشرف المنازعة
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٥٩

الناشر

مكتبة الأئمة المصريين
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة



طبعه احمد بن ناصر

١٧٩٣

الإهداء

إلى القلب الرحيم الذي ودع هذه الدار وأنا مغترب

إلى طلب العلم

إلى والدتي

هذا هو الكتاب الثاني من المجموعة الإشرافية

وقد صدر الكتاب الأول وهو :

« هيكل النور »

في طبعة مستقلة عن المكتبة التجارية بالقاهرة

مقدمة عامة

اهتم معظم الباحثين في التراث المقل الأسلامى بدراسة الفرع المشائى للفلسفة الإسلامية ، وقد أخرجت دور النشر كثيراً من الدراسات حول الفارابى وابن سينا وابن رشد ، وبذلك أهمل جانب مشرق عميق الجذور في الفكر الإسلامي ، وهو الفرع الأفلاطونى الذى يمثله الفيلسوف الإشراقى شهاب الدين السهروردى المقتول ومدرسته .

ويوجع الفضل فى توجيهه كأنب هذه السطور إلى هذه الناحية الفنية من الفكر الإسلامي إلى الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ، إذ عكفت تحت إشرافه منذ سنة ١٩٤٤ على جمع آثار «شيخ الإشراق» ، الذى كان معظمها لا يزال مخطوطاً في ذلك الوقت وكان أن اتصلت سنة ١٩٤٥ بالاستاذ لويس ماسينيون المستشرق المعروف فأرشدته إلى نواحٍ جديرة بالبحث ، ويسرى لاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع وال موجودة بمكتبة المحمد الغزى للآثار بالقاهرة . ولا يسعنى في هذه التقدمة إلا أن أتوجه بالشكر وعرفان الجليل إلى هذين العالمين الجليليين .

وليس من شك في أن جدة الموضوع وطراحته ستثير ان اهتمام كثير من الباحثين . وثبتت أمر آخر وهو أن ظهور مذهب الإشراق قد دحضر الادعاء الذى ظل مؤرخو الفلسفة الإسلامية يذيعونه حقبة طويلة من الزمن ؛ لذا خيل إليهم أن هجوم الغزى العنيف على الفلسفة قد تضى عليهم نهايـاً في المشرق الإسلامي بحيث لم يكن هناك - على حد قوله - ثبت مجال لأى ابتکار فلسفـى بعد ابن سينا . ولما كان النطوير الفـ.ـكرى كان يجب أن يذهب إلى مدار وغم العقبـات السماوية والدينـية والأحداث التاريخـية التي كانت تقفـ بالمرصاد لأى انحراف عن مذاهب أهلـ السنة . ذلك أن السـ.ـهروردى عاشـ في فترةـ الحروب الصـ.ـليبية أيامـ صلاحـ الدين

الأيوبي بعد سقوط الدولة الفاطمية ، واندحار المذهب الشيعي وانتصار الإسلام السفي وتمكّن المسلمين والتفاهم حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبي على العالم الإسلامي .

كانت إذن كل الظروف السياسية والدينية غير مواتية لظهور هذا المذهب . ولذلك انهى خلال هذه العقبات لأنه كما سرّى فيما بعد وليد نطور فكري كامن في المحيط العقلي الإسلامي ، إذ أن الإشراقية تمثل المرحلة الحاسمة أو النتيجة المنطقية لتطور مذهب ابن سينا الحقيقى ^(١) . وبالإضافة إلى ذلك فإن اتصال الإشراق بالتشيّع جعل دراسة الفكر الإشراقي ذات أهمية بالغة .

على أنه قد ظهرت خلال الأبحاث التي قمنا بها حول هذا الموضوع ، مشاكل كثيرة تناولنا بعضها بالبحث في هذا المؤلف ، وتناولنا بعضها الآخر في مؤلفات ستظهر تباعا إن شاء الله . هذا فضلاً عما ستتضمنه هذه السلسلة من نصوص للسهروردي ^(٢) ولتلامذته .

وقد خصصنا هذا الكتاب لإعطاء صورة عامة عن خصوبة الموقف الإشراقي عند السهروردي مع إبراز خصائص المذهب ، وصلته بالذاهب السابقة عليه ، وقد عيننا أن نشير في إيجاز إلى صلة المذهب بنظرية أفلاطون في المثل ، وذلك لكي نمهد للبحث الذي نزمع نشره قريباً عن انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية وإلى فلاسفة الإسلام بصفة عامة .

ويهمني بهذا الصدد أن أشير بالأبحاث والمقالات التي نشرها حول الموضوع كل من :

(١) أشرنا إلى هذا الموضوع بالتفصيل في فصول من الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا ، وذلك في بحث بالفرنسية تحت الطبع - راجع أيضاً بعده كلية الآداب بجامعة الإسكندرية سنة ١٩٥٧ بعنوانه « نقد أبي البركات لفلسفة ابن سينا » .

(٢) ظهر منها كتاب هيا كل النور ؟ وقد أعددناه لنشره : لمحات في الحفائق ، والألواح العادبة

Carra de Vaux, Horten, Iqbal, Spies, Ritter.

ويدور معظمها حول تحقيق تاريخ حياة سيروردي وفهرسة كتبه أو تلخيص نتف من آرائه ، إلا أن كتاب السيد محمد إقبال عن « تطور الفلسفة في فارس » وقد ضمن بحثاً عن شيخ الإشراق يمكن أن يهدى محاولة أولية بسيطة لدراسة المذهب لم يكتب لها كامل التوفيق .

هذا، وقد عكف مستشرق فرنسي بمحمد الدراسات العليا بياريis هو الأستاذ هنري كوربان Henri Corbin على نشر نصوص السيروردي ، وقد نشر الجزء الأول من هذه النصوص بعد بدئنا في هذا البحث بفترة طويلة ، ولذلك فقد اعتمدنا في أكثر المواقع على المخطوطات الأصلية .

ولأنّ إذا أقدم هذا الجمود المتواضع إلى المشفقين من قراء العربية أرجو أن يحفز الباحثين على الاهتمام بهذا النوع من الدراسات ، فشمت مجال واسع للتعاون والإنتاج المثير في هذا الميدان كما أوضحت في الخطاب الافتتاحي لمناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة إلى السربون . وكان ذلك بصد الشاعر حول ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق من المستشرقين .

ولا غرو أن الروح العلمية الحقة توجب طرح الأثرة وتدفعنا إلى حب الحقيقة لذاتها وإلى التعاون مع روادها حتى نحفظ للفكر كرامته وللعلم سماحته والله الموفق سواه السبيل .

ولا يفوتنا أن نتوجه بالشكر إلى المشرف على هذه السلسلة الأستاذ الدكتور محمود قاسم مقدم من محمود وعانيا في نشر هذا الكتاب .

المدرسة - دمنهور الإسكندرية

محمد علي أبو رياده

أغسطس سنة ١٩٥٨

الباب الأول

الفصل الأول

نشأة المهر وردي

اسمه و لقبه :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبس بن أميرك^(١) الملقب بشماب الدين السهروردي المقتول وقد اختلفت الروايات في صحة اسمه ولكن معظم هذه الروايات تکاد تجمع على صحة هذه التسمية^(٢).

وقد لقب بالمقتول لثلا يعتبر شهيداً ، ولكن نلامذته مع هذا فسروا كله

(١) مرآة الجنان للإيافى « ص ٣ و س ٤٣٤ » شهاب الدين يحيى بن حبس بفتح الماء
المهمة والباء الموحدة بالثين المجمعة السهروردى المقتول بحلب . أميرك بفتح المهزة والميم المكسورة
ثم ياه سا ككة مثناة من تحتها وبعدها راء مفتوحة ثم كاف وهو اسم أعمى معناه أمير تصغير
أمير وهم يلحقون السكاف آخر الإسم للتصغير .

(٢) وفيات الأعيان لابن خالكـ كان مخطوط رقم ٣٤٢٠ تاريخ دار السكتب القاهرة . هو أبو الفتوح يحيى بن جيش بن أميرك الملقب شهاب الشهور وردى المقاول بمحب وقيل اسمه أحد وقيل كية اسمه وهو أبو الفتوح وذكر أبو العباس ابن أبي أصبيعة في طبقات الأطباء أن اسمه عمر ولم يذكر اسم أبيه والذى ذكرته هو الأصح وهذا بنيت الترجمة عليه فاني وجدهه بمخطوطة جماعة من أهل المعرفة بهذا الفن وأخبرنى به جماعة أخرى لا أشك فى معرفتهم فقوى عندي ذلك فترجت عليه والله أعلم . ج ٣ ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ من طبعة القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ

وقد لاحظ الأستاذ نيلينو من قبل هذا الخطأ الذي وقع فيه ابن أبي أصيحة ووصفه بالسوء الشنيع والفاطح الفظيع « راجع كتاب علم الفلك تاريخه عند العرب في الفرون الوسطى من منشورات الجامعة المصرية - روما سنة ١٩١١ م ٦٨ » .

«المقتول» تفسيراً يفهم منه أنه شهيد . ويذكر Corbin^(١)، ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب مقتول إلا بمعنى شهيد وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب شهيد^(٢) .

وقد اختلط لقبه (السهروردي) على بعض كتاب الترجم حتى أن فان دن بوج يذكر في دائرة المعارف الإسلامية أن السهروردي المقتول انتقل إلى بغداد مع أن الذي عاش في بغداد شخص آخر يدعى السهروردي أيضاً إذ أن هناك^(٣) شهاب الدين السهروردي المقتول الذي نترجم له ثم أبو النجيب عبد القادر ابن عبد الله بن عمويه الملقب ضياء الدين السهروردي الفقيه الصوفي المتوفى ببغداد سنة ٥٦٣ هـ . وأيضاً أبو حفص عمرو بن محمد بن عبد الله بن عمويه وهو ابن أخي المقدم ذكره ، وكان فقيها صوفياً شافعياً المنذهب له كتاب «عوارف المعارف» ، وقد توفي سنة ٦٣٣ هـ .

نشأته :

لأنشیر المراجع التي تورخ حياة شهاب الدين السهروردي إلى تفصيلات وافية عن تاريخ ميلاده ونشأته الأولى وتعلمه ، ولا تلقى ضوراً ساطعاً على نسبة وأسرته التي نشأ فيها ، حتى أن معظم المراجع التي ينقل بعضها عن بعض في الغالب لا تذكر شيئاً عن مولده وحياته الأولى فثلا الشهربزوري تلميذه المباشر

Journal Asiatique : Juillet - Septembre 1935. (١)

H. Corbin : Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Traité philosophique et mystique publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus.

(٢) راجع « تقدیسات الشیخ الشهید » (مجموعه من الأناشید والصلوات) مخطوط استانبول م. راغب رقم ١٤٨٠ ورقة رقم ١١٨٢ - راجع أيضاً H. Ritter : Philologika , ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ م ٢٨٥ Der Islam.

(٣) راجع دائرة معارف البستانى مادة السهروردى .

وشارح مؤلفاته لا يجد في ترجمته المطولة للسهروردى إجابة شافية عن هذه الاستفسارات .

ولاشك أن صغر سن هذا الفيلسوف الصوف وكثرة أسفاره كانا من العوامل التي ضيق نطاق انتشار علمه وذيوع صيته فلم يخل الجمهور وكثرة الخواص بتبع شأنه الأولى .

ولد السهروردى بين سنة ٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ ويقال إن مولده كان ببلدة سهراورد من أعمال زنجان من عراق العجم ، وينسبه صاحب آثار البلاد (١) إليها فيذكر أن سهراورد بلدة بأرض الجبال بقرب زنجان ينسب إليها أبو الفتوح محمد بن يحيى الملقب شهاب الدين .

وتحمّل المراجع التي تبحث يدنا على أنه بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه محمد الدين الجليلي في مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه ، ومحمد الدين الجليلي هذا هو أستاذ الفخر الرازى (٢) وكانت بينه وبين السهروردى مناظرات ومساجلات .

(١) آثار البلاد للفزويني م ٢٦٥ طبع فوستفاله . وأيضاً راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة سهراورد وضع M. Plessner « بلدة سهراورد بلدة في ميدانيا الفidue المنسوبة إلى سهراورد ». ويمقى ذلك أنها يمكن أن ترجم في الإسم إلى Suhrab حاكم الحيرة الفارسي ولا يمكن تحديد موقع سهراورد بالضبط ولكن الجغرافيين المسلمين يحددون موقعها على طريق بين همدان وزنجان إلى جنوب سلطانية وكان طول هذا الطريق ٣٠ فرسخاً . ويرى الأسطوري أن هذا الطريق كان بعد اضطرار طريق في زمن السلم إلى أذربيجان ، أما في زمن الحرب فكان المسافرون يقطعون طريق لفزوين وذلك بينما يجد ابن حوقل يذكر عكس ما أورده الأسطوري . ووقد وقعت المدينة في أيدي الأكراد في القرن الرابع المجري (العاشر الميلادي) وقد هجرها أهلها وكانت من الزنادقة ولم يبق منهم إلا نفر قليل وقد دمرها المغول وبصفتها المسعودي بعد ذلك على أنها قرية صغيرة تحيط بها قرى مغولية متعددة في وسط جبال ميدانيا .

(٢) راجع « مساجلات نصر الدين الرازى » لبول كراوس في مطبعة المعهد العلمي المصري ج ١٩١ ص ١٩١ سنة ١٩٣٢ .

ويذكر عنه ابن خلkan^(١) في الوفيات ، كان من علماء عصره فرأى الحكمة وأصول الفقه على الشیخ مخد الدین الجبیل^(٢) بعده مراغة من أعمال أذربیجان ، إلى أن برع فيما ، وهذا مخد الدین الجبیل هو شیخ خفر الدین الرازی وعليه تخرج وبصحته اتفع ، .

ولا ندرى أيضاً شيئاً عن ظروف تلقیه العلم في مراغة ، وكل الذي نعلم عن مخد الدین الجبیل أستاذه أنه كان من المتكلمين الذين تأثروا بالمشائیة ، وأنه كان فضلاً أكثراً منه فيلسوفاً ، ثم تشير المصادر بعد ذلك إلى أن فيلسوفنا أخذ يطوف الآفاق ، فينتقل من بلد إلى آخر تدفعه رغبة ملحقة في طلب المعرفة ، وقد أشار هو إلى ذلك في نهاية المطاراتات قائلاً ، وهو ذا قد بلغ سنی إلى قريب من ثلاثة سنة وأكثر عمری في الأسفار والامتحان والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشرفية ولا من يؤمن بها ،^(٣).

وإذا فجئن أمام شخصية طموحة تسعى لتلقي العلوم والمعارف ، وتلقي في سبيل ذلك من عننت السفر ومشقة الطريق ما لا يثنها عن مداومتها للاستزادة ، وتشير المصادر مرة أخرى إلى أنه سافر إلى أصفهان وهناك فرأى البصائر النصیرية في المنطق لعمر بن سهلان الساوى على الظہیر الفارسي .

يقول تلميذه الشهريزوری^(٤) ، سافر في صغره في طلب العلم والحكمة ... إلى أصفهان ، وبلغني أنه فرأى هناك بصائر ابن سهلان الساوى على الظہیر الفارسي والله أعلم بذلك ، إلا أن كتبه تدل على أنه فكر في البصائر كثيراً ، والبصائر

(١) وفیات الأعیان لابن خلکان ج ٣ ص ٢٥٧ طبیعة القاهرة ، وكذلك راجع شذراته للنعب لابن الماد ج ٤ ص ٢٩٠ .

(٢) ابن أبي أصیبعة ج ٤ ص ٢٣ .

(٣) المطاراتات طبعة Corbin استانبول ١٩٤٥ فقرة ٢٢٥ ص ٥٠٥ .

(٤) داجع الشهريزوری نزهة الأرواح وروضة الأفراح « مخطوط » .

(١) أسوات أخنحة حرامي، ص ٦٨، Corbin.

(٢) شفر الدين المارديني هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الأنباري كان علامه وفقيه في العلوم الحكمية جيد المعرفة بصناعة الطب متفقاً لللة ، مولده في ماردين وأجداده من القدس ، قرأ شفر الدين الحكمة في ماردين على حكيم عجمي من همدان وقرأ الطب على أمين الدولة ابن الشاذلي ثم أقام في مدينة حبشي سنتين كثيرة ثم ذهب إلى دمشق سنة ٥٨٧ وأقام بها إلى آخر شعبان سنة ٥٩٦ ثم انتقل إلى حلب حيث بقى في خدمة الملك الظاهر نحو سنتين ثم عاد إلى ماردين وتوفي في ذي الحجة سنة ٥٩٤ مات عن ٥٨٢ سنة . وكان أكثر اهتمامه في الطب بقانون ابن سينا كما كان يغسل في المسافة إلى مذهب ابن سينا ، وله شرح على فصيحته العينية - راجع طبقات الأطباء لأن أبي الصمامحة ح ١ ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

(٢) أصوات أجنبية جبرايل ص ٩٨ .

(٤) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسنزيون ص ١١٣ وما بعدها باريس سنة ١٩١٩ .

(٥) الشهير زورى خطوط السلطان أحمد خان صورة شمية بجامعة فؤاد رقم ٢٤٠٣٧ ورقة ٢١٠ وفي نسخة الأستاذ محمود الحسيني في ورقة ٢٨٧ جاء ما يلى « كان رحمة الله غاية في العبرانية في رفعه الدنيا يحب القائم بدبار بكر وفي بعض الأوقات يقيم بالشام وفي بعضها

بهذا الصدد أن السهروردي كان يفضل الإقامة بديار بكر، وقد اتصل بأمير خربوط عماد الدين قرة أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح العادية . ويدعو ماسينيون إلى أن السهروردي أسس مدرسة إشرافية في بلاد هذا الأمير^(١)، ولكن المصادر الأخرى لم تؤيد هذا الرأي، ثم أن صغر سنه وكثرة أسفاره لا يجعلنا نعتقد أنه كان لديه من الوقت ما يسمح له بتكوين مدرسة فلسفية خصوصاً وأن إقامته في الأناضول عند الأمير أرسلان لم تطل لأن الشيخ كان كثير الأسفار ميلاً إلى التجوال .

ويضيف ماسينيون إلى هذا أن هذا العهد كان عهد الشباب الأول عند السهروردي وأله كان إشرافياً محضاً . وإذا سلمنا بهذا فمعنى ذلك أنه اتصل بالأمير قبل ذهابه إلى مراغة لدراسة الفقه والفلسفة المشائية وهذا غير صحيح لأن الثابت الذي تورده المراجع أنه بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه مجد الدين الجبلي في مراغة ، وهناك اتصل بالفاسقة الأرسطية وإذا فلم تسكن الإشرافية تماماً من الأرسطية في بلاد ذلك الأمير ، ثم أنها رأينا أن فلسفة الأشراق ظهرت في ثوب متلاص في حكم الأشراق بعد الألواح العادية . وإن ف تكون الألواح بداية تفلسف شباب درس الفلسفة المشائية وقد عاش في بيته تمواج بها فأثر بقضاياها . وبالفعل نجد في الألواح مؤشرات مشائية ، فليس صحيناً أن الألواح العادية كما ذكر ماسينيون تعبر عن نزعة إشرافية خالصة .

ومالمهم أن المراجع كلها حتى الشهريزوري نفسه لا تشير في توسيع إلى اتصال السهروردي بقرة أرسلان مع أن الشهريزوري كان تلميذه الوفى . وكذلك المؤرخون المعاصرون لم يشر معظمهم إلى ذلك مما قد يدل على عدم أهمية هذا

بالروم وكان - بحسب قوله على ما يلقىنا أنه لما خرج من الروم إلى الشام دخل حلب وصاحبها يومئذ الملك الظاهر بن صلاح الدين يوسف . وكان قدومه إلى حلب كما نقل ابن أبي أمية سنة ٥٢٩... (الطبقات ج ٤ ص ١٦٨) .

(١) راجع مجموعة نصوص لم تنشر من ١١٣ وما يعدها .

الاتصال في نظرهم وذلك راجع إلى قصر المدة بحيث لم تستدع الانتباه من جانبهم .
وانتقل السهروردي بعد ذلك إلى حلب وهناك أخذ الفقهاء يتناقشون معه
فظهر عليهم .

السهروردي في حلب :

لا تعطينا المصادر وصفاً تفصيلاً لحياة السهروردي في حلب بل إن معظمها لا يكاد يذكر شيئاً ما عن نشاطه العلمي في حلب ويكتفى بأن يورد اتهام الفقهاء له بالزندقة والإلحاد والمرroc عن الدين ثم يسجل واقعة مقتله .

وقد كان هذا الشيخ الإشرافي على كثير من عدم الاكتتراث لآراء الفقهاء ، وكان الفقهاء من ناحية أخرى خصوصاً في القرنين الخامس والسادس الهجري يتلمذون لأنجحاب النظر العقلي مظان المرroc عن المذهب الديني الرسمى فيحكمون بکفرهم ويطلبون إقامة الحد عليهم .

وكان الحكام وجملهم من أهل السنة بعد أن دالت الدولة الفاطمية الشيعية ينحوون من الحركات الباطنية ويشتتون في محاربتها ، وهالهم انتشار الإمامية كذهب ديني في الشرق فأخذوا يضيقون الخناق على أصحاب الدعاوى الباطنية . ومتفلسفه الصوفية هم أقرب المفكرين إلـيـاـنـاـ بـيـارـاتـ الـبـاطـنـيةـ ، وهـكـذاـ نـسـتـطـعـ أنـ هـرـسـمـ الإـطـارـ الذـيـ وـضـعـتـ فـيـهـ حـادـثـةـ مـقـتـلـ السـهـرـورـدـيـ وـالـحـلـاجـ قـبـلـهـ فـالـمـشـرـقـ .

غير أن لكل حادثة معينة مقدمات خاصة تقضى إليها : فـنـ نـاحـيـةـ نـجـدـ تـهـورـأـ وـعـدـ تـحـفـظـ منـ جـانـبـ السـهـرـورـدـيـ وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ نـجـدـ حـقـداـ وـرـغـبـةـ فـالـتـشـفـيـ منـ جـانـبـ الفـقـهـاءـ . وـقـدـ لـقـىـ مـنـهـمـ السـهـرـورـدـيـ عـتـاـ وـاضـطـهـادـاـ باـغـيـنـ حـتـىـ أـنـهـ يـذـكـرـ فـآـخـرـ التـلـويـحـاتـ . وـلـاـ تـبـذـلـ الـعـلـمـ وـأـسـرـارـهـ إـلـاـ لـأـهـلـهـ ، وـاتـقـ شـرـ مـنـ أـحـسـنـتـ لـلـهـ مـنـ اللـئـامـ ، فـقـدـ أـصـابـتـنـيـ مـنـهـمـ شـدـاـيدـ .

ويورد الشيخ سديد بن رقيقة (١) أن شهاب الدين السهوروبي كان قد أتى إلى شيخنا نفر الدين المارديني ، وكان يتردد إليه في أوقاته وينهض صداقه وكان الشيخ نفر الدين يقول لنا ، ما أذكى هذا الشاب وأفضحه ، ولم أجده أحداً مثله في زمان ، إلا أن أخنى عليه لكثره تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلفه . ويستطرد نفر الدين المارديني فيقول ، فلما فارقنا شهاب الدين السهوروبي من الشرق وتوجه إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجده أحد فذكر تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازى بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام ، فتكلم معهم بكلام كثير ، وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا عاضر بكفره وسirها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين ، وقالوا إن بي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك ، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أى ناحية كان بها من البلاد ، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك ، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه إن هذا الشهاب السهوروبي لا بد من قله ولا سبيل أنه يطلق ولا يبيق بوجه من الوجوه ، اه .

ويذكر ابن أبي أصيبيعة في موضع آخر إن الشهاب بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب وعجزهم ، واستطاع على أهل حلب وصار يكلمهم كلام من هو أعلى قدرأ منهم ، فتعصبوا عليه وأفتووا في دمه حتى قتل ، .

ولذى نستطيع أن نصل إليه من هذه النصوص هو :

١ - أن السهوروبي استثار أهل حلب وجادهم فقدوا عليه وسيروا محضراً بكفره إلى صلاح الدين الأيوبي .

٢ - والأمر الثاني أن الملك الظاهر كان يؤثر السهوردي ويحمله ويقدمه على فقهاء حلب بما أحفظهم عليه .

ويذكر ابن خلkan أن الشيختين مجد الدين وذين الدين ابني جهل (أو جهيل في بعض المراجع) كانوا أشد الجماعة عليه ، ولا نعرف السبب في ذلك ، إلا أن يكون السهوردي قد تطاول عليهم وأحدث في مناقشة فقهية أو كلامية فقدا عليه . غير أنها نقف عند الصلة بين الملك الظاهر والسهوردي . فهل آثره الملك الظاهر بعد مجادلته لفقهاء وانتصاره عليهم ، أو أنه كان له به اتصال من قبل؟ إن الروايات تكاد تجمع على أن الملك الظاهر قد آثر الشهاب ، لعله كعبه في العلم ، ولما شاهده منه من انتصاره على فقهاء حلب ، ولكن مرجعاً واحداً يشير إلى سابق معرفة الملك الظاهر به وهو طبقات الأطياط (١). وينقل عن صاحب الطبقات معظم مؤرخي الترجمات خصوصاً في ترجمة السهوردي ، ولكن على الرغم من هذه العلاقة الوثيقة فإنها لم تشفع له ولم تؤد إلى إنقاذه من الموت .

سبب مقتله : (٢)

ويفرد العاد الأصفهانى المعاصر لصلاح الدين يارد القصة الكاملة لمقتله (٣) سنة ٥٨٨ و فيها قتل الفقيه شهاب الدين السهوردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصباً عليه ماخلاً للفقهين (ابني جهيل) فأنهـما قالاـ هذا رجل فقيـه وـمنـاظـرـتهـ فـقـلـةـ لـيـسـ بـجـنـحـهـ .ـ وـجـعـضـعـ الفـقـهـاءـ كـلـهـ وـيعـقـدـ لـهـ بـجـلـسـ ،ـ فـخـلـافـ ماـ تـرـجـعـ لـهـ عـلـيـهـ بـجـمـجـةـ .ـ وـأـمـاـ عـلـمـ الـأـصـوـلـ مـاـ عـرـفـواـ أـنـ يـتـكـلـمـواـ مـعـهـ فـيـهـ وـقـالـوـ لـهـ أـنـ قـلـتـ فـيـ تـصـانـيـفـكـ .ـ

(١) طبقات الأطياط لابن أبي أصيمع .

(٢) راجع مقال المؤلف عن « كيف أبىع دم السهوردى الإشراف » في مجلة الثقافة المدد ٧٠٢ ٩ يونيو سنة ١٩٥٢ .

(٣) البستان الجامع لتواریخ الزمان لمجاد الدين الأصفهانی كتب في حلب ٥٩٢ - ١٩٣٨
Bulletin d'études orientales, tome VII-VIII années :
Claude Cahen

إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل ، فقال لهم: ما حدأ لقدرته ، أليس قادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟ . قالوا: بلى ، قال: فالله قادر على كل شيء ، قالوا: إلا على خلق نبي فإنه مستحيل ، قال: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟ ، قالوا: كفرت . وعلموا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نفس عقل لاعلم ، ومن جملته أنه سمي نفسه المؤيد بالملائكة .

وأهمية هذا النص ترجع إلى أن مؤلفه وهو عماد الدين الأصفهانى كان معاصرأ السهروردى ، ولرأيه قيمة تاريخية كبيرة ، أما الواقعة التي أوردها العmad الأصفهانى فتلخص في أن هؤلاء الفقهاء كانوا يتمسكون بحرفية النصوص الدينية التي أشارت إلى أن محمدآ خاتم المرسلين .

أما السهروردى فإنه يفصل بين النقل والعقل ، بين الإمكان التاريخي والإمكان العقلى ، ففيست هناك استحالة مطلقة تعطل القدرة الإلهية ، فالسهروردى لا يهاجم النص الدينى الذى يذكر أن محمدآ خاتم المرسلين إلا أنه حفظاً للقدرة الإلهية من إلحاق النفس بها يقرر إمكان خلق نبي جديد وهذا الإمكان ليس من نوع الإمكان قوة محضة لا تخرج من القوة إلى الفعل - حسب أرسطو - بل بمعنى أن هذا الإمكان قوة محضة لا تخرج إبداً إلى الفعل . فن ناحية لا يعارض السهروردى على صحة النص الدينى ، ومن ناحية أخرى يتفادى تعطيل القدرة الإلهية بإيجاد ببرير عقلى للمشكلة عن طريق الإمكان المطلق ، وحتى النص الدينى ذاته يستند إلى القدرة الإلهية . فالخلاف إذا قائم بين ما تستطيع القدرة الإلهية أن تفعله إطلاقاً وبين النص الدينى القائم بالفعل ولا تناقض مطلقاً بين الناحيتين .

أفضلت هذه المشكلة إلى قيام الفقهاء ضد السهروردى بريدون أن يبعدوه عن مجلس الملك الظاهر وأفتوا بقتله واتصلوا بالسلطان صلاح الدين الذى أمر بمحنته . وقد ذكر فون كريمر^(١) سبباً آخر لقتله يذهب فيه إلى أن السهروردى

تناول مشكلة الإمامة تناولاً فلسفياً مما أغضب فقهاء السنة الذين يرون في الكلام عن الأمامية إثارة لآراء الباطنية المدamaة . وإلى هذا الرأي ذهب الأستاذ هورتن (M. Horten, Die Philosophie des Islam) ميونخ سنة ١٩٢٤ (ص ١٢٥) حيث قال مامؤداه ، إن السبروردی وضع منهبه في دائرة الدعوى الإسماعيلية القائلة بأنّ أبناء على هم صور للتجلّى الاهي ، ولهذا اعتبرنا ثيراً سياسيًا يعمّل على قلب النظام وكان مصيره كمير الحلاج من قبل ، . واعتمد هورتن في حكمه هذا على نص للسبروردی من حكمة الأشراق هذه عبارته ، العالم ما خلاقط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات ، (حكمة الأشراق ص ١٩) (١) وأضاف هورتن إلى هذا شيئاً من شرح القطب الشيرازي ؛ على أننا نعتقد أن كلام السبروردی صحيح يصل إلى النتيجة وذلك مثل قوله في هذا الشخص المؤيد بالحجج والبيانات أنه « خليفة الله في أرضه » ، ص ٢ وقوله أيضاً بعد الكلام في مراتب الحكمة ، إن انفق في الوقت متوجّل في التأله والبحث فله الرياسة وإن لم يتفق فالمتوجّل في التأله المتوسط في البحث ، وإن لم يتفق فالحاكم المتوجّل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولا تخلو الأرض عن متوجّل في التأله أبداً . . . فإن المتوجّل في التأله لا يخلو العالم عنه . . . إذ لا بد للخلافة من التلق لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى منه ما هو بصدده ص ٢٤ ، ويقول السبروردی أيضاً إن الإمام الذي توفر فيه هذه الصفات ، وهو الأحق بالرياسة ، قد يكون مستولياً فيكون الزمان نوريأً ، وقد يكون خفياً وهو ما يسميه كاهنة المتصوفة باسم القطب ، . وإذا فالإمام في نظره موجود في كل زمان ، وله من السلطان والخصال ما يعزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق في التشريع من حيث التأويل والتعديل والتجديد .

(١) الإشارة هنا - وخلال هذا البحث - إلى طبة طهران ، وقد ظهرت ، بعد إعام هذا البحث ، طبعة جديدة لكتاب « حكمة الأشراق » أخرجها مع مقدمة بالفرنسية الأستاذ هنري كوربان .

وإذا فالنبوة في نظر السهروردي داعماً لحكمة ضرورية الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ولمصلحة النوع .

ولاشك في أن هذا يوضح لنا الحكمة في اختيار الفقهاء الذين امتحنوا السهروردي لاستئتمهم ولا سيما السؤال الخاص بقدرة الله على إرسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبي محمد ، فليس مقصودهم من السؤال إحراجاته ، وإنما المقصود حمله على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الإمام وإظهار ما بين هذه الأفكار وبين ظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الإفتاء بالحكم عليه . وعلى الرغم من هذا فإن السهروردي رد عليهم ردأً يفهم منه أنه يحاول الدفاع عن القدرة الإلهية على أسلوب أهل السنة ، وتفهم منه في نفس الوقت نظرية الشيعة في الإمامة (١) .

ولكن كيف قتل السهروردي ؟

والروايات التي تذكر بهذا الصدد كثيرة ، فمن قائل إنه ترك بدون طعام حتى تلف لأنه كان يحب الرياضيات وعدم تناول الطعام : ومن قائل أن صلاح الدين أمر بختفه وصلبه (٢) .

يقول ابن أبي أصيبيعة « ولما بلغ الشهاب ذلك وأيقن أنه يقتل وليس جهة إلى الإفراج عنه اختار أن يترك في مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقي الله تعالى ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ٥٨٦ هـ بقلعة حلب وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة . » والمهم في ذلك أن الملك الظاهر هو الذي قام بقتله بناء على أمر والده ويقال إنه ندم على فعلته بعد ذلك وبقى على الدين وشوا به وسجناه وأخذ منهم أموالاً كثيرة (٣) .

(١) راجع بحثاً المؤلف عن « نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي » في مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ (٣٠ يونيو سنة ١٩٥٢) ، عدد ٧٠٦ (في ٧ يوليوز سنة ١٩٥٢) .

(٢) شذرات الذنب لابن المداج ، « قال ابن الأهول قيل قبل وصلب ، وقيل خير أنواع القتل فاختار القتل بالجلو على رياضات فتنع من الطعام حتى تلف » .

(٣) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبيعة ج ٢ ص ٦٧ وما بعدها .

ويختلف الرواية في إيراد تاريخ وفاته ، والاختلاف ليس كبيراً فهم لا يتعدون ستة و٥٨٦ هـ ، واتخذ ماسينيون^(١) التاريخ الأوسط آى ٥٨٧ على أنه تاريخ وفاته . وينظر أن ماسينيون استند إلى ما أورده ابن أبي أصيبيعة الذي يذكر أن السهروري قتل في الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب ويؤيد هذا الرأى Ritter^(٢) وبروكلان^(٣) وفان دن برج^(٤) ويتفق مع ابن أصيبيعة اليافعي^(٥) وابن شداد^(٦) وابن خلakan^(٧) . أما تلميذه الشهربوري فيذكر سنة ٥٨٦ هـ على أنها السنة التي قتل فيها أستاذه ، وكذلك العاد الأصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ ، وهذا ما ياق نوحا من الشك على التاريخ الذي أورده ابن أبي أصيبيعة ومن نهجوا نهجه ونقلوا عنه غير أن ما أورده العاد لا يرقى إلى مرتبة الحقيقة المطلقة مادام الشهربوري وهو تلميذ السهروري المباشر يذكر مقتله سنة ٥٨٦ هـ .

وينسب إلى السهروري شعر قاله وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة يورده ابن أبي أصيبيعة .

قل لاصحاب رأوني ميتا فبكوفي إذ رأوني حزنا^(٨)

(١) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسينيون ص ١١٣ وما بعدها .

(٢) Der Islam ج ٢٤ ص ٢٨٥ .

(٣) بروكلان تاريخ الأدب العربي .

(٤) فان دن برج - دائرة المعارف الإسلامية Suhrawardi .

(٥) مرآة الجنان للإمام عليافعي ص ٤٣٤ .

(٦) سيرة صالح الدين لابن شداد .

(٧) وفيات الأعيان لابن خلakan ج ٢ ص ٣٤٠ من طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ ، ج ٣ ص ٢٥٦ من مخطوط دار الكتب القاهرة سنة ٣٤٢ .

(٨) أى أنا روح وهذا بدنى تركته فانهار ولم يستطع الاعاق بي لضعفه وعدم قدرته على السجو لـ مـ بـ قـ الـ روـحـ .

أنا عصفور وهذا قفصي
وأنا اليوم أناجي ملائكة
فأخلعوا الأنفس عن أجسادها
لا ترعنكم سكرة الموت فما
عنصر الأرواح فينا واحد
ما أرى نفسي إلا أنتمو
فتى ما كان خيراً فلننا
فارحونى ترحموا أنفسكم
من رآنى فليقوى نفسه
وعليكم من كلاب جملة
سلام الله مدح وثنا
ولا تشير المراجع الأخرى إلى بين يدينا إلى مثل هذه القصيدة مما يرجح أنها
قد تكون منحولة ومنسوبة إلى السهروردى .

وهنالك دليل مذهبى فى هذه الآيات يؤيد ذلك ، فالبيت الذى أوله (ما أرى
نفسى إلا أنتمو) هذا البيت يشير في جلاء إلى الحلول ، فقوله أنه يرى نفسه
في نفوس أصحابه ، وأن نفوس أصحابه ما هي إلا نفسه ، إما أنه يشير بذلك
إلى اعتقاد فلسفى في النفس العالمية ، وكيف أنها منبثة في النفوس الجزئية ، أو أنه
يشير إلى وحدة النفوس أو وحدة وجود سيكولوجية تتحد فيها النفوس وتتصبج
نفساً واحدة ، وليس فيما سنورده من نصوص السهروردى ما يسمح لنا بهذا
التأويل لنظريته في النفوس .

(١) أى أنها متوجهة إلى العالم الأعلى (القوى) أثناء فترة ترك الروح الجسدي وأستطاع
في هذه اللحظة أن أرى الله ، وال موقف هنا يشبه موقف سocrates في فيدون حيث حضرته الوفاة
وكذلك موقف أرسطو في كتاب النهاية المتعول .

(٢) أى ظاهروا أنفسكم حتى لا تنشأها كثافة البدن وحتى تسمو وتسطع مشاهدة الله
في جلاء ووضوح أى أن الروح إذا ترك بدنها استطاعت مشاهدة نور الأنوار .

ويقال إن السهروردي تنبأ بال المصير الذى سيلقاه فى القصيدة التى مطلعها :

أبدأ تحن إليكم الأرواح
وصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تستاقم
ولى لذيد لقائكم ترناح
ستر الحبة والموى فضاح
وارحنا للعاشقين تكлюوا
وكذا دماء العاشقين تباح
بالسر إن باحوا تباح دمائهم
وإذا هموا كتموا تحدث عنهم
وبدت شواهد للسمام عليهم فيها لشكل أمرهم ليصبح

فقوله (بالسر إن باحوا تباح دمائهم) إشارة إلى الاضطهاد الذى كان يلقاه الفلسفه الصوفية في عصره وعلى الأخص الحلاج ، وتنبؤ بال المصير الذى لقيه هو مع أن السهروردي لم يبح بالسر ، أى لم يكشف عن حقيقة اعتقاده الصوفى ، أو أن يكون المراد بالسر اعتقاده الباطنى في الإمامة وكان العصر عصر اضطهاد للباطنية ، وهو قد باح بالسر ، أى بحقيقة الإمامة ، ولذلك فقد قتل ، وعلى هذا الأساس يصدق قول فون كريمر في أن السهروردي قتل لأنه صرخ برأيه في الإمامة.

مدى معرفتنا بمذهب السهروردي :

١ - اشتهر السهروردي بأنه مؤسس المذهب الإشراق ، ولا يقصد بذلك « الإشراق » هنا المدلول الشائع لها خسب من حيث أنه يعني الذوق والكشف ، بل استعمله السهروردي استعمالاً خاصاً للدلالة على مذهب يقوم على اعتبار النور البدأ الخالص للوجود بأكمله ، وعن هذا المبدأ تصدر سلسلة من الأنوار توافق في مجموعها الموجودات العالمية سواء التورية منها أو الظلبانية .

ونزير في هذه الرسالة أن نحدد أصول هذا المذهب وأن تتبع مصادره الأولى ، وليس من شك في أن عملاً كهذا يتطلب دراسة عميقه مستوعبة لتأليفه رسائله ولـى الآن لم يتناول أحد هذا العمل الضخم في مجله ما عدا ما ينشره الأستاذ Oorbin (عميد الدراسات العليا بباريس) من رسائل السهروردي الصوفية

والميتافيزيقية توطئة لدراستها دراسة مستوعبة ، هذا بالإضافة إلى ما نشره الأستاذ فان دن برج (هيكل النور بالألمانية) . وقد نشر الشيخ محمد إقبال في كتابه « نطور الميتافيزيقا في فارس »^(١) فصلاً عن ثانية النور والظلام عند السهر ورديتناول فيه بعض الجوانب الميتافيزيقية والنفسية والمادية في مذهب شيخ الإشراق بصورة موجزة يظهر فيها أن كابتها اعتمد اعتماداً مباشراً على بعض أجزاء من حكمة الإشراق دون الكتب الأخرى .

وغير هؤلاء نجد ماسينيون يعرض بعض المقارنات البسيطة بين السهر وردي والحلال في الطواسين مثلاً ثم يشير في كتابه (مجموعة نصوص لم تنشر) إلى مقتطفات من خطوطات للسهر وردي فيشير مثلاً إلى قصيدة التي مطلعها « أبدأ تحن إليكم الأرواح » .

ويورد أيضاً نصاً من المناجاة ثم يحاول أن يضع تصنيفًا لكتب السهر وردي سناقشه في موضع آخر .

وقد كتب كاراديغو مقالاً إنجليزياً عن الفلسفه الإشراقية عند السهر وردي المقتوول في المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٢ ولكن كتابه كانت شبيهة بما يكتبه الرحالة الذي تبره المظاهر الخارجية للبلد الذي يكشفه لأول مرة فيقف عند هذه المظاهر دون النفاد إلى الحقيقة ، على أنه بعد أن ذكر تأثر السهر وردي بابن سينا أورد طائفه من المصادر الهلينية والفارسية . . . الخ ، على أنها مصادر للمذهب الإشراق .

وكتب فان دن برج فصلاً موجزاً تحت كلمة سهر وردي بدائرة المعارف الإسلامية ولو أنه فصل موجز إلا أنه قد عرض في وضوح بعض التواحي البارزة في المذهب الإشراق .

(١) محمد إقبال « تعاور الميتافيزيقا في فارس » لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢٠ وما بعدها .

وهناك من تعرض للمذهب الإشرافي بصفة عامة مثل نلينو^(١) وجورجي^(٢) و حاجي خليفة ، أما الذين تعرضوا لنقد الفهرست التاريخي لكتب السهروardi فكثيرون نذكر منهم Ahlwardt في فهرست مخطوطات برلين العربية وريتر Ritter في مجلة الإسلام التي تصدر بالألمانية وكوربان في مقدمة الرسائل الميتافيزيقية و Spies في كتابه ثلاثة رسائل صوفية .

٢ — وقد هيأت لنا هذه النشرات والبحوث القصيرة التي نشرت عن رسائله وعن فلسفته إدراك خصوبه هذا المذهب وغناه واحتواه على مزيج غريب من الثقافات التي كانت شائعة في ذلك الوقت مما يُعرف بالثقافة الهمينية Syncrétisme Hellénistique حيث تمزج التيارات الروحية الصادرة عن الأفلاطونية الحديثة والفنوية والمانوية . وكان الشرق الأوسط موئلاً للدرس التي اضطرعت فيها المسيحية مع الوثنية في الفكر والعقيدة حيث كان يدرس هذا المزيج الفكري في مراكز الدراسات السريانية والساسانية قبل الفتح العربي .

٣ — و موقف السهرواري من هذه التيارات المتصارعة المتعارضة ، وهو فيلسوف مسلم قبل كل شيء ، هو الموقف التاريخي الذي وقفه فيلون وغيره من استعملوا الرمز لتلافي التناقض العقلي . و سنجري شيخ الإشراف يتابع هذه الطريق حينما يعرض بصفة خاصة لشكلة العلاقة الوجودية بين وحدات النور ووحدات الكلام ، فيستعمل الرمز ليتبرأ من مواجهة الثنائية الفلسفية التي تظهر بصورة واضحة في ثنايا مذهبة . ولسكناسنجرى أنه وأشياعه يقدمون النزعة الصوفية العميقه على التوافق المذهبي والانسجام الفكري .

السهرواري في عصره :

لا شك أن القرن السادس الهجري لم يكن القرن الذي تحترم فيه حرية الفكر ،

(1) Filosofia Orientale . Nallino.

(2) Illumination in Islamic Mysticism by Jurji .

(٢) السهرواري)

بل لم يكن صالحًا أصلًا لنشوء مذهب فلسفى صريح بعد أن حوربت الفلسفة في الشرق .

ونعلم أن الأشعرى حينما واجه المعتزلة حاملاً لواء تعاليم أهل السنة كان مؤذنا بيده ثورة فكرية جائحة على المذاهب الباطنية والتأويلية ، بحيث أتانا لم تثبت أن واجهنا شخصية أشعرية جباره هي شخصية الغزال المنافق عن المذهب السنى ، وانتشرت موجة شديدة من الاضطهاد والتتعصب ضد الفلسفه والباطنية من إسماعيلية وشيعة وإمامية ، وقد شنها الفقهاء حرباً شعواء على أحرار الفكر فأحرق منهم من أحرق وبذلت كتبه وشرد تلاميذه ، وما جرى للحلاج يُعد صورة لما كان يحدث لـ كل مفكر حر جاهر برأيه أو جرق على مناقشة الفقهاء حاملي لواء التتعصب للنصل ، وكان هؤلاء الفقهاء على عداء صريح سافر مع الفلسفه ومتخللها . ومن يقرأ ابن تيمية يحس الحماس في التعصب للموقف السنى ومحوها شيئاً على الفلسفه والصوفية .

وفي هذا الجو الذي يزخر باليارات الفكرية المتعارضة ، مع اضطراب سياسي دائم بسبب الحروب الصليبية وقرب العهد باندحار المذهب الفاطمى الشيعى ، مما يستلزم محاربة النزعات الباطنية التي تذكر الناس بالمنذهب الفاطمى ، في هذا الجو عاش السهر وردى منتقلًا لا يكتثر لشهء ، وسافر إلى اصفهان ثم إلى بغداد ثم إلى حلب .

في بلاط السلجوقية :

وكانت له أيضًا مدرسة إشرافية أسسها في بلاط الملك قره أرسلان ، وانضم إليها أبناء الملك السلجوقي ، وقد عاش السهر وردى في هذا البلاط بعض الوقت وكان لذلك أثر كبير عليه في تكوين فلسفته ، إذ أن هذا البلاط كان في بلاد الروم حيث تلاقى الثقافة البيزنطية وريثة الفكر اليوناني والمليني مع الفكر الإيراني ، ويجتمع هذا الخليط مع التراث الإسلامي إلى جانب التراث المسيحي ، وأكبر دليل

على وجود التيار الإيراني وجود الشاعر نظامي في هذا الوسط السلاجوقى الذي تنتقى فيه هذه التيارات الفكرية المختلفة .

وكذلك عاش هناك أيضا جلال الدين الرومى صاحب المثنوى وهو الشاعر الصوفى الشهير الذى أنشأ مدرسة للاصوفية فى قونيه ولازال موجودة إلى الآن^(١) .

وقد اتصل هذا الصوف (جلال الدين) بابن العربى فى دمشق ويحب ألا ننسى أنه كان للسهروردى كبير الأثر فى تهئنة الجو الفلسفى الذى عاش فيه جلال الدين الرومى .

وقراءتنا لرسائل السهروردى الصوفية وعلى الأخص مؤنس العشاق وأصوات أجنحة جبرائيل توضح لنا مدى تأثيرها فى موقف ابن العربى والجىلى .

التأثير الفارسى :

ويستعمل « الشيخ » فى كتاباته بعض المصطلحات والأسماء الفارسية ، ففى حكمة الإشراق يورد باستمرار أسماء الحكام القدامى الذين يمثلون الثقافات اليونانية والإيرانية ، فهو يبدأ من أنايدوقل وفيثاغورس وأفلاطون وهرمس وزرادشت ويدرك أنه قد تأثر بفلسفة حكماء فارس على وجه الخصوص من حيث إقامته لمذهبة على أساس التباين بين النور والظلمة ، بين عالم الأنوار وعالم الظلام ، وهذا الترتيب الوجودى يشبه ما ورد فى الأvesta Avesta كتاب الفرس القدامى المقدس من تقرير مبدأين أحدهما للنور والآخر للظلام ، وهذا مع أن السهروردى لم يقل بمبداً خاص للظلام كاسرى وهو يرجع مباشرة بمذهبة إلى زرادشت نبى الإيرانيين ، ولكننا لا نستطيع أن نذهب معه ونسلم بحقيقة التأثير الفارسى الخالص فأن مبدأى النور والظلمة قد عرفتمنا الأفلاطونية الحديثة وهى المعين المباشر الذى استمد منه السهروردى أصول مذهبة .

(1) Corbin, Recherches Philosophiques 1932 - 33.

لأثر اليوناني :

أفلاطون وأرسسطو ؛ أما فيما يختص بأفلاطون نجد أنه يذكره مع أصحاب الحكمة الذوقية التي تقوم على قواعد الإشراق ؛ فهل يمكن أن نعد الفلسفة الإشراقية فرعاً جديداً للأفلاطونية المثالية ؟ وهل يمكن اعتبار الأنوار المشرقة مُثلاً لأفلاطونية ؟ هذا ما ستناوله بالبحث .

ولكن كيف عُرف أفلاطون وأرسسطو في الشرق ؟ مامدى تأثير الأفلاطونية الحديثة وما احتوته من تراث هليني في الفكر الإسلامي عامه وتفكير السهروردي خاصة ؟

ما أثر المسيحية بل الفرع المسيحي للغنوصية على وجه أدق في مذهب السهروردي ؟ هذه أسئلة يجب أن نجيب عليها إذا أردنا أن تصل بمصادر استمداد المذهب الإشراقى :

الأثر الإسلامي الفلسفى :

يبدو الطابع المشائين الإسلامي بصفة خاصة في جميع مؤلفات السهروردي ، بل إن شارحه القطب الشيرازي يذكر في شرح حكمة الإشراق أن السهروردي قد تسامح بالتماشة مع المشائين في كثير من الموضع ، ثم أن السهروردي قد ذكر في حكمة الإشراق (أن صاحب هذه الأسطر - أي حكمة الإشراق - كان شديد الذب عن طرق المشائين في صباه حتى اهتدى إلى نور الحق أى إلى العلم اللدن الإشراق). وتأثير الفارابي وابن سينا واضح كل الوضوح في كتابات السهروردي فع أنه يهاجم الشيخ الرئيس إلا أنه يتبع كاسنرى الاتجاه الأفلاطوني الحديث الإسلامي في نواح كثيرة من مذهبه ورغم أنه ينتقد بعض نواحي المنطق والفينيقيا عند المشائين المسلمين إلا أنه يشاعرهم في كثير من آرائهم .

ولا يمكن أن ننكر أثر القرآن على الناتج الفلسفى والصوفى فالقرآن يشير
دائماً إلى التوره الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة . . . ،
ثم أثر المفكرين الذين تأثروا بالقرآن ، مثل الفرزالى وسنزى مبلغ تأثير مشكاة
الأنوار على تفكير السهروردى ، وكذلك تأثير بعض الفرق الدينية التى تأثرت
بمؤثرات خارجية كالقراطيس مثلًا ، ثم تأثير الفخر الرازى ونفر الدين الماردىنى
وجيد الدين الجيلى من الناحية العقلية ، ثم تأثير أبي طالب المکى والخالاج
من الناحية الروحية .

منزلته في عصره :

اختلف المؤرخون في رسم صورة واضحة لانعكاسات أهل العصر الذي عاش
في السهروردى بصدق آراء هذا الشيخ الإشرافى فكلهم يتفقون أولاً على أنه كان
ذكيًا بارعًا في الحكمة والفقه وأنه كان مناظرًا محجاجاً^(١) ويتفق الكثيرون
منهم على أن عليه كان أكبر من عقله^(٢) ، كان السهروردى أوحد أهل زمانه
في علوم الحقيقة والفلسفة ، بارعًا في أصول الفقه ، مفترط الذكاء ، وكان عليه
أكبر من عقله ، ويقول السيف الآمدى : «رأيته كثير العلم قليل العقل قال لي :
لا بد أن أملك الأرض ، فقلت له : من أين لك هذا ، فقال : وأتيت في المنام
كأنى شربت ماء البحر ، فقلت له لعل هذا يكون اشتئار العلم وما يناسبه .
فرأيته لا يرجع عما وقع في نفسه » ، وكذلك ابن شداد يروى أنه أقام بحلب فأى
أهلها مختلفين فيه ، منهم من يصدقه ومنهم من يزندقه وهم أكثر الناس ، ومنهم
من يعتقد فيه الصلاح وأنه من أهل الكرامات ويقولون : ظهر لهم بعد قتله

(١) سورة التور آية ٣٥

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٦ .

(٣) شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ ص ٢٩٠ .

ما يشهد بذلك ، وهذا يدل على أن موته على هذه الصورة كان ذا أمر كبير في انتشار آرائه ، على عكس ما يذكره كارادفو Carra de Vaux^(١) الذي يرى أن نهاية الشيخ المحرنة بعد اتهامه بالمرور عن الدين أثرت على انتشار المذهب الإشراق فقل اهتمام الناس به .

ومن الذين هاجموا السهروردي موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المتفو
سنة ٥٢٩هـ وهو يذكر أن السهروردي هذا يوهم الناس بأنه على علم غزير
والحقيقة ليست كذلك ، يقول : « سمعت الناس يهربون في حديث الشراب
السهروردي المفلسف ويعتقدون أنه قد فاق الأولين والآخرين ، وأن تصانيفه
فوق تصانيف القدماء ، فهممت لقصده ، ثم أدركتني التوفيق فطلبت من ابن يونس
 شيئاً من تصانيفه وكان أيضاً معتقداً بها فوقفت على التلويحات واللمحة والمعارج
فصادفت فيها ما يدل على جهل أهل الزمان ، ووجدت لي تعلائق كثيرة لا أرتضيها
هي خير من كلام هذا الأنوك ، وفي أثناء كلامه يثبت حروفاً مقطعة يوم بها
أمثاله أنها أسرار الحلة » . (٢)

وأيا ما كانت صحة هذا الزعم الذى ادعاه موفق الدين إلا أننا نستطيع من هذا أن نكون صورة واضحة بعض الشيء عن مكانة الهروردى في عصره ؛ فرجل يثار مثل هذا النقاش العنيف حول فلسفته وشخصيته ويلمح الناس بذكره في حلب والموصل ومراغة وماردين والأناضول ودمشق ، لابد وأن يكون على قسط من بعد الصيت وذيوع المذهب وانتشاره خصوصاً وأنه كان على صلة بالأمراء والملوك ، ومفكر هذا أمر لا بد وأن يشتهر بين الناس وأن تعلو مكانته .

زهاده:

على أن هذه الشرة وذلك الصيت العريض لم يدفعه إلى طلب الدنيا واللوغ

Carra de Vaux. journal Asiatique 1902. (1)

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٠٤ .

فيما تزينه من الشهوات واللذائذ ، فقد كان الشيخ زاهداً زهد مزدكاً كما يقول ابن العاد ، لا يتعتى بملبس له أو مأكل أو مشرب ؛ قال ابن شيبة في تاريخ الإسلام : « كان (١) ذئب الهمة ، زرى الخلقة ، دنس الثياب ، وسخ البدن لا ينفصل له ثوبا ولا جسماً ولا يدعه ولا يقص ظفراً ولا شعراً وكان القمل يتناول على وجهه وبسعى على ثيابه وكل من يراه يهرب منه وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع ». ويذكر ابن أبي أصيلية (٢) الخبر التالي « حدثني سعيد الدين محمود بن عمر المعروف بابن رقيقة ، قال : كان الشيخ شهاب الدين السهوروبي رث البزة لا يلتفت إلى ما يلبسه ولاه احتفال بأمور الدنيا ، قال : وكنت أنا وإياه نتمشى في جامع ميافارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفي رجله زربول ، ورأف صديق لي فأقى إلى جانبي وقال : ماجئت تماشى إلا هذا الخرابنده (أى الصعلوك) فقلت له أسكط هذا سيد الوقت شهاب الدين السهوروبي فتعاظم قولى وتعجب ومضى ». ويورد صاحب كتاب الطبقات قصة مطولة تبين مبلغ زهد الشيخ وإعراضه عن الدنيا ومتاعها ، فيذكر الشيخ صفي الدين الكاتب عن ضيام الدين جعفر أنه في سنة ٧٩٥ هـ قدم حلب إلشيخ شهاب الدين السهوروبي ونزل في مدرسة الحلاوية وكان مدرستها يومئذ الشريف رئيس الحنفية افتخار الدين « فلما حضر شهاب الدين الدرس وبحث مع الفقهاء كان لابساً دلق » ، وهو مجرد يابريق وعكاز خشب وما كان أحد يعرفه فلما بحث وتميز بين الفقهاء وعلم افتخار الدين أنه فاضل أخرج له ثوباً عزيزاً وغلاله ولباساً وقياماً وقال لولده : تروح إلى هذا الفقير وتقول له والدى يسلم عليك ويقول لك أنت رجل فقيه وتحضر الدرس بين الفقهاء وقد سير لك شيئاً تكون تلبسه إذا حضرت ؛ ولكن السهوروبي أراد أن يبرهن للشيخ على عدم حاجته إلى هذا اللباس فأعطى لصبي فصاً كبيراً من الأحجار

(١) نقله ابن العاد في الشذرات ج ٤ من ص ٢٩٠

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ .

الذكرى وطلب إليه أن يذهب به إلى السوق ليعرف ثمنه ، فذهب الصبي وعرض الفص في السوق وقعت عليه أنظار الملك الظاهر فأوصله إلى ٣٠ ألف درهم وعاد الصبي إلى السهروردي يبلغه الأمر فتناول هذا الفص منه ودقه بحجر كبير حتى فته فصار لا يصلح لشيء ، ثم ناول الصبي الثياب التي أحضرها وقال له : «خذ يا ولدي هذه الثياب ورح إلى والدك قبل يده عنى وقل له لو أردنا الملبوس ماغلبنا » ، فراح إلى افتخار الدين وعرفه صورة ما جرى فبقي حارباً في قضيته . ، وهذه القصة إن صدق ما فيها من حوادث تدل دلالة واضحة قوية على لمعراض الشيخ عن زخرف الدنيا وعلى انكابه على العلم والتجرد من شواغل الحس ..

يقول صاحب الطبقات ، حكى بعض فقهاء قزوين قال : نزلت بربراط بأرض الروم في وقت الشتاء فسمعت صوت قرامة القرآن فقلت لخادم الرباط : من هذا القاريء ؟ فقال : شهاب الدين السهروردي ، قلت : إني منذ مدة سمعت به وأردت أن أراه ، فأدخلني عليه ، فقال : لا يدخل عليه أحد لكن إذا علم الشمن يخرج ويقصد السطح ويقعد في الشمس فأبصره ، قال : فقعدت على طرف الصفة حتى خرج فرأيته عليه لباد أسود ، فقمت وسلت عليه وعرفته أن قصدت زيارته وسألته أن يجلس معى ساعة على طرف الصفة فطوى مصلاه وجلس فعملت أحدهه وهو في عالم آخر فقلت له : لو لبست شيئاً غير هذا الباب ، فقال : يتوضأ ، فقلت : تفسله فقال : يتوضأ فقلت تغسله فقال : ما حييت لغسل الثياب لى شغل أهن من ذلك ..

كراماته :

يجمع مؤرخو حياته على أنه كان يعرف علم السيميا وقد ذكروا كرامات صدرت عنه ، وهي حوادث خارقة للعادة .

١ — فتى أنه كان مع بعض صحبه خارج دمشق وقد أضر بهم الجوع وانفق

مرور تركانى مع غنمه فأرادوا أخذ واحدة منها فرفض التركانى وجذب ذراع الشيخ فانزعه في بيده فارتع الشراكانى وفر هارباً فأخذ الشيخ ذراعه وأدخله بكنته.

٢ - وخرج مع بعض تلامذته مرة للرياضة وتناقشوا في علم السيميا فاستحضر لهم السروردى مناظر مبان عالية متداينة بها زخارف وبها نساء وولدان ثم لم تثبت هذه المناظر أن غابت عنهم .

٣ - ويدرك القزويني قصة عن الشيخ ، وحتى أنه كان جالساً على طرف بركة مع جمع فتحدوا في معجزات الأنبياء فقال بعضهم : فلق البحر أعجبها فقال الشهاب : ليس ذلك شيء بالنسبة إلى معجزات الأنبياء ، وأشار إلى البركة فانشق الماء نصفين حتى رأوا أرض البركة .

ويذكر الياقونى عن هذه الخوارق أن هذه الأفعال وأشباهها بنت من أفعال وبنس من يفعلها ، وبنس المعلم الموصل إليها . وممما يكن من أمر هذه السكرامات والأفعال الخارقة إلا أنها لا تخرج عن حكايات وأفاصيص تحاك حول الصوفية والمنقطعين عن الناس ويصدقها السنج من العوام ويدأب على إذاعتها بعض الخواص بعد دوام تكرارها وهي تشير في بحثها إلى أن صاحب هذه الأفعال كان ذا مكانة متازة تخدو بالناس إلى تصديق ما يقال عنه من خوارق وما يحاك حول سيرته من أساطير .

الفصل الثاني

المدرسة الإشراقية

يرجع السهروردي إسناد المدرسة الإشراقية إلى حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل والهند ، فقولاً في نظره هم الأصول الأولى للمدرسة الإشراقية وسنحاول في موضع آخر أن نتحقق صحة هذا الإسناد التاريخي المذهبى . ولتكننا نريد هنا أن نبين أثر التعاليم الإشراقية في الحياة العقلية عند المسلمين وستتبع هذا الأثر عن طريق زعماء المذهب الإشراقي وتلامذته .

قيل عن المحاسى^(١) وابن سينا وغيرهما إنهم من الإشراقين أى أن لهم حكمة تبني على « الإشراق » ، ولكن ابن سينا لا يعد إشراقيا خالصا - إلى حد ما - بقدر ما هو مشارف إسلامي^(٢) والمحاسى لا يعد من تلامذة المدرسة الإشراقية الحقة في صورتها الكاملة ، على أن هناك أصولاً لفكرة النور والإدراك المباشر الذى تقوم عليها تعاليم الإشراقية في كتاب الربوبية المنسوب لأرسسطو وفي التاسوعات لأفلاطين ، وفي مشكاة الأنوار للغزالى .

(١) راجع : ص ٥ - ١٠ Jurji : Illumination in Islamic Mysticism هو عبد الله حارث بن أسد المحاسى ولد في الصرة وتدنى العلم في بغداد عاش بين سنتي ٧٨١ - ٨٥٧ م - يقول المؤلف « كان المحاسى من الراغب الأول من الصوفية الذين سلــ كانوا طريق الطهير الصوفى ، وكان أول من صرخ بأنه لما كانت تصفية النفس تحررتنا من علاقاتنا الدنيوية فينبتئ على السالك إذن أن يصل أولاً إلى مرتبة الإشراق ومنها يتجه إلى حياة الوحدة في الله » .

(٢) يقصد بالمشائبة الإسلامية مذاهب فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا الذين خلطوا الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة وأخرجوا من هذا الخاطئ نظريات اعتقادوا هم أنها تتمشى حسب قواعد العلم الأول (أرسسطو) ولم يفطنوا إلى أنها أفلاطونية محدثة في الجوهر مشائبة في المعرض .

ويمكنا أن نقسم المدرسة الإشرافية إلى فرعين كبيرين ، الفرع الأول في المشرق .
والفرع الآخر في المغرب .

المدرسة الإشرافية في المشرق :

تمثلت هذه المدرسة في شهاب الدين السهروردي المقتول ، وتتلذد على شهاب الدين كثيرون نذكر منهم ملا صدرا الشيرازى المتوفى سنة ١٦٤٠ م أو ١٠٥٠ هـ وهو المعبر الحقيق عن الإشرافية التي تمثل تفكير إيران الفلسفى فى عصره ، أما أستاذًا ملا صدرا فيما ميرداماد سنة ١٦٢١ م أو ١٠٤١ هـ وبهاء الدين العاملى سنة ١٦٢١ م أو ١٠٣٠ هـ وكانت من كبار الأساتذة فى أصفهان على عبد الصفوين ، ولولا صدرا شراح عديدون ومنهم ملا هادى السبزوارى سنة ١٨٧٨ م (راجع Literary history of Persia .)

ويذكر الدكتور مودى (١) قصة الكاهن الأعظم آزار كيوان Azar Kaiwan من شيعة البارسى وكيف أنه هاجر إلى الهند بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادى ؛ وضع هذا الزرادشى مع تلاميذه كتاباً بقى منها أربعة أو خمسة أهمها دساتير نامه . ودساتير نامه يحتوى على ١٦ جزء كل جزء خاص ببني من أبنية الفرس ، وهو يشير في أحد الفصول إلى المشائية والإشرافية ويرجع الإشرافية إلى الفرس القدماء .

وهناك الدا بستان ومؤلفه مؤيد شاه من أتباع الكاهن الأعظم آزار كيوان ، ويبدو أن هذه المؤلفات قد تأثرت إلى جانب الزرادشية بالمانوية والبوذية

(1) Dr. J. Modi, a Parsee high Priest with his zorvastrian disciples in Patna in the 16 th & 17 th cent., A. C. (journal of the K. R. Cama Oriental Institute XX, 1932 p. 1 - 85)

والصوفية . ولعلنا أن نتساءل عن مدى صحة التعاليم الزرادشية التي ترد في هذه الكتب ؟

ومهما يكن من أمر التأثير الزرادشى فإننا نجد في هذه الكتب نزعة إشرافية واضحة ، تقرب كثيرةً من نصوص السهروردي ذلك أن الكاهن الأعظم قد أقام مذهبة اللاهوت على أساس فلسفة السهروردي ومنهجه ، في الفصل الحادى عشر من الدايبستان الخصص للكلام عن الحكماء يذكر المؤلف أن الحكماء يكونون عائتين كبيرتين :

الأولى — الإشرافيون . والثانية — المشافون .

نُم يستطرد فيذكر أن العقائد الأساسية والطقوس العملية ، أي نظم السلوك الصوفي للإشرافية ، هي نفسها التي كان يمارسها الإيرانيون القدماء .

ولكن الآراء التي نجدها في الدايبستان قد تأثرت بآراء إخوان الصفا وناصر خسرو ومحمود الشابستاري ، ويرى صاحب الدايبستان أن الحكمة الفارسية القديمة هي نفسها حكمة قدماء اليونان إلى أفلاطون . ومن تلامذة الكاهن الأعظم الذين تأثروا بالإشرافية فرزانه بهرام بن فرسد وقد قابله مؤلف الدايبستان مؤيد شاه في لاهور عام ١٠٤٨ هـ . وفرزانه بهرام هذا كان متيناً بكتب السهروردي وترجمها إلى الفارسية .

وصحب الكاهن الأعظم العالم المجتهد بهاء الدين العامل أحد مشايخ ملاصدرا سنة ١٦٤٠ مـ . وكذلك مير أبو القاسم فاندرسكي^(١) الذي أثر تأثيراً كبيراً على ملاصدرا ونعرف أيضاً أن ملاصدرا قد نشأ في شيراز وهي على طريق السفر إلى الهند فهو حتى قد لقى هؤلاء وتأثر بهم ويضيف صاحب الدايبستان حكيمين

(١) راجع : Gobineau الدين والفلسفة في آسيا الوسطى ج ١ من س ٩٢ - ١٢٧
Les religions et la philosophie dans l'Asie Centrale.

آخرين زرادشتين على أنها إشرافيان وهم حكيم الهمى هرباد وحكم ميرزا ويدرك مؤيد شاه أنه قابهما ، ويورد اسم شخص يدعى حكيم داستور على أنه من المشائين وأنه تلقى العلم على أستاذة ملاصدرا بالإضافة إلى أنه درس الفلسفة أيضاً على تلاميذ ميرزا جان شيرازى (٩٩٤ - ١٥٨٦ م) وهذا الأخير كان تلميذاً لخلال الدين الدواني شارح السهروردى (هياكل النور) .

وال مهم في هذه الكتب التي ألفت في الهند أنها تطابق تماماً بين الزرادشتية والإشراقية فالزرادشتى هو الإشراقى مما يدل على الارتباط الوثيق بين المذهبين أو على أنفجار الإشراقية في التيار الدينى للزرادشتية على حسب تخریج كوربان^(١) . أما المدرسة الإشراقية في فارس فإنها استمرت بعد السهروردى وكان أقوى معبّر عن النزعة الإشراقية ملاصدرا الشيرازى سنة ١٦٤٠ م - ١٠٥٠ هـ (الذى سبقت الإشارة إليه) .

ولملاصدرا شراح عديدون منهم ملاهادى السبزوارى^(٢) سنة ١٨٧٨ م ، وتستمر المدرسة الإشراقية بعد ملاصدرا ، فمن أفرادها حاجى ملا أغا الدربنى وملا نصر الدين ، وتعتبر الإشراقية مذهباً للفكر وطريقة السلوك ، فإلى جانب المذهب الروحى تقوم طريقة النور بخشية^(٣) وهى من الطرق الصوفية التى انتشرت في فارس ، وهناك طريقة مركزها كربلاء في العراق تسمى السهروردية لها عميد في صحراء كربلاء وتشكيه يزار فيها كل عام حين يجتمع رسل السهروردية . ولكن الشك والغموض يحيطان بهذه الطائفة إذ أن الجانب النظري قد أتفق أو كاد من تعاليمها وبقيت طريقة للسلوك الصوفى مما يجعل من الصعب إرجاع

(١) راجع المقالات المبابغية ج ١ المقدمة .

(٢) راجع : براون : تاريخ الفرس الأدبي ص ٤٣٦ - ٤٣٧ .

(٣) راجع ملحق دائرة المعارف الإسلامية - مادة «إشرافيون» بقلم دى بور ص ٩٨ - راجع أيضاً «طرائق الحقائق» لمصوم على شاه ج ٢ ص ١٤٣ طبع طهران سنة ١٣٦٠ هـ .

لإسنادها إلى شهاب الدين السهروردي دون غيره من المشايخين له في القلب .

على أن الإشراقية في فارس كانت عاملاً مهماً في نشأة البهائية^(١) وفي بلوغه العقائد الشيعية ذلك لأن مدرسة النجف الشيعية قد تعاونت تعاوناً وثيقاً مع أصفهان وشيراز وقزوين . والدليل على مدى الارتباط الوثيق بين الإشراقية والمذهب الشيعي هو أن عالماً منكلاً مثل ابن أبي جهور^(٢) الأحساني كان له مجهد كبير في الربط بين الآراء الشيعية والأفكار الإشراقية وأن ابن أبي جهور هذا هو الذي مهد السبيل لتفكيير ملا صدرا ، وما يثبت ذلك أن الشيخ أحد الأحسانى وهو منشئ مدرسة شيخى الإشراقية سنة ١٨٢٧ م – ١٢٤٢ هـ وشارح ملا صدرا يذكر أثناء شرح نص ملا صدرا عن العقل الأول ، وكذلك كلام ابن أبي جهور في المجلى نقلًا عن الإشراقيين راضياً به ونافياً لما خالفه ، والمجلى كتاب يتعرض لأصول الدين حسب المذهب الشيعي . على أن مدرسة ملا صدر الم تكن المدرسة الإشراقية الوحيدة بل هناك المدرسة التي عكفت على شرح مؤلفات السهروردي وأحيطت فسكله وتمثله . وهناك سمس الدين الشهربزورى المتوفى سنة ١٢٥٠ م – ٦٨٧ هـ وقد تناول الشهربزورى في آخر فصل من تواریخ الحکماء^(٣) حياة السهروردي المقتول وكتبه بالتفصيل . وقد شرح الشهربزورى حکمة الإشراق وهو يتكلم في هذا الشرح عن شفر الدين الرازى ٦٠٦ هـ وهو يذكر أنه وضع كتاب المباحث المشرقة وأنه في هذا الكتاب لا يشير إلى شيء من الإشراقية إذ أن الرازى (على حد قوله) غير قادر على استجلاء المعنى الباطن فهو إذن عاجز عن أن يكون حكيمًا متألهًا كالسهروردي مثلاً . وقد تأثر ابن كونه الإسرائيلي

(١) راجع جوينو الدين والفلسفة في آسيا الوسطى ج ٢ نصوص طويلة عن البهائية ونشأتها .

(٢) لابن أبي جهور كتاب بعنوان (المجلى) أنهى من تحريره في جادى الثاني سنة ١٢٩٥ هـ ، مايو سنة ١٤٩٠ م .

(٣) تواریخ الحکماء ، مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد .

(م ١٢٧٧) بالشهرزوري وكذلك كان نظام الدين المروي (م ١٣٠٠) من شراح السهروردي .

وخلال الدين الدواني (٩٠٧ هـ - ١٥٠١ م) الذي انقلب إلى التشيع بعد حلم رأه وكان إشرافيًّا نشيطاً مجتهداً ، وقد شرح الدواني المياكل .

وهناك شراح آخر هو غيات الدين منصور بن محمد الحسيني الشيرازي الدشتكي (م ١٥٤٢ - ٩٤٩ هـ) وقد شرح المياكل . وكان غيات الدين يتسلط أخطاء الدواني ويعارضه وقد شرح ودود الدين التبريزى الألواح العمارية سنة ٩٣٠ هـ ول Webseite تحت اسم « الإشراق » ، وكان عمله ممتازاً ظهر فيه الآخر الشخصي .

وقد تأثر بالإشراقية غير هؤلاء كثيرون من مفكري الفرس نذكر منهم الأبرى المتوفى سنة ٦٦٣ هـ . وكذلك نصر الدين الطوسي سنة ٦٧٢ هـ - في نظرية غيض العقول^(١) .

المدرسة الإشراقية في المغرب :

ظهرت الإشراقية في المغرب قبل السهروردي وتمثلت في مذهب ابن مسرة الاندلسي الذي عاش في قرطبة من ٨٨٣ م إلى ٩٣١ وكانت مدرسة تخلط العالم الإشراقية بفلسفة أنبادوقل . وقد انتشرت تعاليم مدرسة قرطبة الإشراقية وتأثر بها المدرسون في الغرب المسيحي مثل الكسندر هيلز Alex. Hales وريموند لول Raymond Lull وروجر يكون Roger Bacon ودون سكوت Dunn Scotus وكذلك يظهر أثر نظرية النور الميتافيزيقية في الكوميديا الإلهية ، فالخلق هو عبارة عن صدور النور الإلهي .

ولابن مسرة^(٢) كتاب يسمى توحيد المؤمنين يتكلم فيه عن الصفات الإلهية

(١) راجع شرح المداهنة ملا صدرا ، طهران ٣٦٦ - ٣٦٧ .

(٢) ابن مسرة راجع ملحق دائرة المعارف الإسلامية بحث لأسين بلاسيوس .

ووحدتها وتأهيلها والنبوة في نظره كما هي عند الفارابي تكون في اشتداد الحياة الروحية والعقلية ثم ينتقل إلى الكلام عن العالم الظاهري عالم المادة وكيف أنه يشير إلى عالم روحي قائم به جواهر عقلية ذات معدن نوراني ويشير أيضاً إلى اتحاد العقل الفعال بالعقل المنفعل في عملية المعرفة .

ابن العربي :

ومن أتباع المدرسة الإشراقية في المغرب ابن العربي وابن سبعين الصقلي ، ويعتبر ابن العربي أكبر ممثل المدرسة الإشراقية في الأندلس تلك المدرسة التي أسسها ابن مسرة ، والوجود في نظره واحد إذ هو متجل عن الجوهر الإلهي الواحد ، أى أنه يتحقق مذهب وحدة الوجود ، أما الديانات فكلها متكافئة ، أى أنه يعتقد فكرة وحدة الأديان التي يدافع عنها السهروردي أيضاً ، والفتוחات الملكية هو الكتاب الذي يمثل مذهبته وبه ٥٦٠ فصلاً والفصل رقم ١٦٧ وعنوانه كيميا السعادة يضع تصويراً رمزياً لصعود الإنسان إلى السماء ويدرك أسمى بلاسيوس في كتابه عنه ص ٤٧ أن ذاتي تأثر تأثراً واضحاً بهذا الفصل الذي يصف فيه ابن العربي الصعود إلى الفردوس وكذلك في الرسالة التي يصف فيها المراج (الإسراء إلى مقام الأسرى) فهو يبين فيها رحلة النفس إلى العالم الأعلى حيث تكشف لها حقيقة الكون .

وكذلك ترجمان الأسواق وذخائر الأعلاق^(١) نجد أن لها تأثيراً كبيراً على ذاتي خصوصاً حينما يعرض لل مقابلة بيته وبين بيتهاتris في الكوميديا الإلهية ، ونجد في كل مؤلفات ابن العربي أثراً واضحاً للإشراقية في شرح نصوص الحكم^(٢) للقاشاني نجده يتكلم عن المعنى الباطل لوجود النبي شمعث فيقول :

(١) نشرة نيكولسون .

(٢) نشرة الدكتور أبو العلا عفيف مع شرح واف طبعة القاهرة ١٩٤٨ ، وراجع أيضاً شرح عبد الرزاق القاشاني طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ ص ٣ : ٤٤ .

وَلَا كَانَ مَقَامُهُ أَنْزَلَ مِنْ مَقَامِ الْوَالِدِ وَفَاقِرًا عَنْ مَرْتَبَةِ أَحَدِيَّةِ الْجَمْعِ الَّتِي لَا يَبْهِهُ
لَمْ يُثْبِتِ الْمَعَادُ الرُّوحَانِيُّ لِأَنَّ الْقَلْبَ مِنْ حَيْثُ مَا فِيهِ سُنْنَ النَّفْسِ لَا يَتَجَرَّدُ بِالْكُلِّيَّةِ
عَنِ التَّعْلُقِ الْبَدْنِيِّ ، وَإِنْ تَجَرَّدَ عَنِ الْخَلْوَةِ فِيهِ لَا يَتَجَرَّدُ عَنِ الْعَلَاقَةِ بِالْكُلِّيَّةِ إِلَّا مِنْ
حَيْثُ أَنَّهُ رُوحٌ وَفِي مَرْتَبَتِهِ وَلَهُذَا كَانَ أَوَّلُ مِنْ أَنْبِيَاتِ التَّارِيخِ وَقَالَ بِالْمَعَادِ الْجَسَانِيُّ ،
وَأَنْتَسَبَ إِلَيْهِ الْإِشْرَاقِيُّونَ ، وَهُذَا الَّذِي يَسْمُونَهُ بِلِسَانِهِمْ (أَغَاثَا ذِيمُونَ) (١)
صَاحِبُ الشَّرِيعَةِ وَالنَّاهِيَّةِ وَأَنْذَرَ وَحْذَرَ عَنِ الْانْخِطَاطِ عَنْ مَرْتَبَةِ الْإِنْسَانِ
إِلَى درَجَاتِ الْحَيَوانَاتِ الْعَجَمِ ، .

وَإِذْنَ فَهُذَا النَّصُ يَثْبِتُ اِتَّصَالَ اِبْنِ الْعَرَبِيِّ بِالْإِشْرَاقِيَّةِ فِي الْمَشْرِقِ عَلَى الرَّغْمِ
مِنْ أَنَّهُ يَنْقُلُ نَفْلًا غَيْرَ دَقِيقٍ عَنِ السَّهْرُورِيَّ فِي مَشْكُلَةِ التَّارِيخِ إِذَا أَنَّ السَّهْرُورِيَّ
الْمَقْتُولُ لَمْ يَنْفِ أَوْ يَؤْيِدْ التَّارِيخَ وَلَكِنَّهُ اَعْتَدَ أَنَّ الْحِجَّةَ عَلَى طَرْفِ النَّقْيَضِ
فَمَاءِدَةً . وَقَامَتْ حَوْلَ اِبْنِ الْعَرَبِيِّ مَدْرَسَةٌ تَبَعُّ تَعَالِيَهُ تَأْثِيرًا بَهَا كَثِيرُونَ مِنْ صَوْفِيَّةِ
الْأَرْبَابِ وَالشَّرِيفِ وَنَشَأَتْ عَنْ هَذِهِ الْحَرْكَةِ طَرِيقَةٌ صَوْفِيَّةٌ فِي شَمَالِ إِفْرِيقِيَّةِ هِيَ الشَّاذِلِيَّةُ
وَمَوْسِيَّهَا أَبُو الْحَسْنِ الشَّاذِلِيُّ وَهِيَ طَرِيقَةٌ تَقْوُمُ عَلَى تَعَالِيِّ إِشْرَاقِيَّةِ .

وَمِنَ الَّذِينَ تَأَثَّرُوا بِالْإِشْرَاقِيَّةِ فِي شَمَالِ إِفْرِيقِيَّةِ أَبُو مَدِينَ شَعِيبَ بْنَ الْحَسْنِ
الْمَغْرِبِيِّ الْأَنْصَارِيِّ الْأَنْدَلُسِيِّ وَكَانَ لَهُ فِي الْغَرْبِ مَكَانَةً صَوْفِيَّةً مَرْمُوَّةً وَهُوَ أَسْتَاذُ
ابْنِ الْعَرَبِيِّ ، وَبَعْدِهِ أَيْضًا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مَشِيشِ (٢) وَأَبُو الْعَبَّاسِ (٣) الْمَرْسِيِّ
وَابْنِ عَبَادِ الرَّنْدِيِّ (٤) .

وَأَمَّا اِبْنِ سَبِيعِينَ (٥) فَيُظَهِّرُ مِنْ أَجْوَبَتِهِ فِي الرَّسَائِلِ الصَّقْلِيَّةِ أَنَّهُ يَقُولُ بِأَنَّ اللَّهَ

(١) أَجَاثَا ذِيمُونَ وَهُوَ مَصْرِيٌّ كَانَ أَحَدُ أَنْبِيَاءِ الْبَوَانِينَ وَالْمَصْرِيِّينَ ، طَلَقَاتُ الْأَطْلَاءِ ج ١ ص ٦١

Agatha: le bien. Déemon : Dieu.

(٢) جَامِعُ كَرَامَاتِ الْأُولَاءِ للنَّبَهَانِيِّ ص ٦٩ ج ٢ .

(٣) اِبْنُ الصَّبَاغِ فِي درَةِ الْأَسْرَارِ ص ١٤٦ .

(٤) راجِعُ بَعْثَتِ بِلَاسِبُوسِ عَنِ اِبْنِ عَبَادِ وَالْمَرْسِيِّ الشَّاذِلِيِّ فِي مجلَّةِ الْأَنْدَلُسِ ج ١ رقم ١ ص ٧٦-٧٩

(٥) اِبْنِ سَبِيعِينَ هُوَ أَبُو عَمَدَ عَبْدُ الْحَمْدِ بْنُ اِبْرَاهِيمَ الْأَشْبَلِيُّ تَوْفَى بِكَدَّ عَامَ ١٢٦٩-١٦٦٥ م =

هو حقيقة الأشياء كلها ، ونستطيع أن نستشف من كلامه هذا السر الصوفى الذى انحدر إليه من ابن العربي .

وقد تأثر بالزعة الاشراقية فى المغرب أنس مثل ابن باجه^(١) الذى يتكلم عن إشراق العقل الفعال وعن السعداء الذين يبلغون الحياة الأزلية وكيف أنهم يصبحون أنواراً ، وهناك أيضاً ابن طفيلي الذى توفي سنة ١١٨٥ هـ ٥٨١ م وهو أيضاً من الذين تأثروا بالاشراقية فى الأندلس وظهر أيضاً هذه الزعة بوضوح فى قصة حى بن يقطان وقد تأثر فيها بقصة حى بن يقطان عند ابن سينا والقصة تشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الانساني الطبيعي الذى يشرق عليه نور من العالم العلوي ، وتصور القصة ندرج الانسان ، بدون تأثير المجتمع ، فى طلب المعرفة وتكلم عن الرياضيات الصوفية على صورتها المتبعة عند أهل الشرق وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطونى الجديد .

== وكان قد انتدب عبد الواحد خليفة الموحدين للرد على ما وجهه فريديريك الثاني من أسئلة فلسفية لعلماء المسلمين في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي .

(١) راجع طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبيعة ووفيات الأعيان وأخبار الحكماء، ج ٤، ص ٣٨٣، ومونك ص ٢٠١، عاش سنة ١١١٨ م في إشبيلية .

الفصل الثالث

التحقيق النقدي لثبت كتب السهروردي

١ — لا شك أن مصير السهروردي المخزن قد أُسدل - باديَّ الأمر وغداة مصرعه - ظلاً كثيراً على إنتاجه الفلسفى ، نظراً للظروف التي أحاطت بحادث مقتله وما شاع عن الشيخ الشميد من مروق عن الدين مع مقت الناس في ذلك الوقت للنظر العقلى ومحاربتهm للآراء الباطنية خصوصاً بعد انتهاء الدولة الفاطمية في مصر وانهيار سلطان الشيعة في بلدان الشرق العربي^(١) إلا أن مؤرخي مصر لم يفهُم أن يشيروا في اختصار إلى هذا الحادث وإلى بعض كتب الشيخ ، ويظهر أنهم يرددون ما تواتر عن الشيخ من أخبار دون محاولة أولية للنقد أو تحرٍ للاصواب ؛ وفي كثير من الحالات ينقل الواحد منهم عن الآخر تقلياً يكاد يكون حرفياً ولكن تلامذة السهروردي قد اهتموا بتنبيح أخباره وعلى الأخص الشهريزوري صاحب تواریخ الحکما . فهو يعقد فصلاً طويلاً عن السهروردي وينذكر حوالى ٤٩ مؤلفاً لأستاذة^(٢) ، وقد تناولنا ما أوردته الشهريزوري مع ما أورده صاحب طبقات الأطباء ، وكشف الظنون (طبعة فلوجل) وشذرات الذهب والبستان الجامع والعقد المذهب ، وابن خلkan ، وغيرهم من أشرنا إليهم في عرضنا لتاريخ حياة السهروردي .

٢ — وقد تناولنا ما أوردته هؤلاء في دراسة مقارنة مع الاستعمال بالفهارس

(١) ذكرنا في الفصل السابق أن مقتل السهروردي على الصورة المخزنة التي تناقلها الرواية كان سبباً لأن يعد شهيداً فيما بعد وأن يقبل الناس على كتبه وتنشر تعاليمه .

(٢) ذكر الشهريزوري في آخر إحصائه لمؤلفات السهروردي « أن هذه جمة ما وصللينا من مصنفاته وبلغنا من أسماء مؤلفاته ويجوز أن تكون له أشياء أخرى لم تصل إلينا » .

الحادية التي أخرجها Alwardt وبروكلاند Ritter في (Der Islam) وكلود كاين Claude Cahen في البستان الجامع لعاد الدين (مضبطة المعهد العلمي الفرنسي في دمشق). وماسينيون في (مجموعة نصوص لم تنشر) وكوربان، وخنكت وسبيز Khattak & Spies في ثلاثة رسائل عن التصوف.

وقد حققنا ما أورده الشهريوري بعد هذه الدراسة على أساس أن الشهريوري من أكثر تلامذة السهروري اتصالا به وبكتبه، وقد أضفنا إلى الفهرس الشروح التي ذكرها مؤرخو تاريخ حياة الشيخ (١).

١ - حكمة الإشراق :

- (أ) شرح قطب الدين بن محمد بن مسعود الشيرازي.
- (ب) شرح محمد بن محمود الشهريوري باسم (حل الرموز وكشف الكنوز).
- (ج) شرح محمد شريف بن نظام الدين المهوبي.
- (د) شرح الجرجاني لحكمة الإشراق - فلوجل (حاجي خليفة).
- (هـ) تعليقات على جزء من حكمة الإشراق لنجم الدين الحاج محمود التبريري حسب طلب نصير الدين سعيد وزير ابن السلطان أحمد بها دورخان (Ritter).
- (ر) شرح ملا هادي السبزواري.
- (ع) تعليق صدر الدين الشيرازي وهو المطبع على الهاشم على شرح القطب الشيرازي في طبعة فارس.
- (غ) نشره كوربان Corbin سنة ١٩٥٢ في باريس.

(١) الكتب التي أورتها الفهارس الحديقة في إجماع قد أثبتناها بدون إشارة، أما التي يفرد بها مفهراً أو اثنان فقد ذكرنا أسماءها اسم الذي أوردها.

٣ - هياكل النور : نسخة فارسية وأخرى عربية (١) .

- (١) شرح غياث الدين بن أسعد الدواني باسم شواكل الحور .
- (ب) شرح منصور بن محمد الحسيني باسم (إشراف هياكل النور لكشف ظلبات شواكل الفرود) وهذا الشرح به تعليقات على شرح الدواني للهياكل واستدراكات .
- (ح) شرح محمد بن محمود العلوى .
- (د) شرح تركى باسم إياضاح الحكم لساماعيل الأنقرانى .
- (هـ) مقتطفات من الهياكل النورية مع زيادات من شرحها بالإضافة إلى بعض مقتطفات من حكمة الإشراف لحسن السكردى .

٤ - التلويحات :

- (١) شرح باسم التقىحات لمحمد بن محمود الشهريزوري . (Ritter) ويدرك بروكلمان أن التقىحات هي شرح ابن كعونة وقد يسمى « بالمقاويمات »، وهذا قلب لآراء Ritter ، إذ أن المقاومات كتاب مستقل وهو مختصر التلويحات وقد نشره كوربان في مجموعة الرسائل الميتافيزيقية .
- (ب) شرح التلويحات لعز الدولة سعد بن منصور الحسن هبة الله بن كعونة الإسرائيلي .

(ح) المقاومات . يقول السهروردى في مقدمته :

هذا مختصر بجزء من كتاب الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه ، مما كان الأولون يرسلونه ولم يتيسر لإراده في التلويحات . نشره كوربان سنة ١٩٤٥ .

(١) نشرنا هذا المؤلف مع مقدمة وتحقيقـات - المطبعة التجارية - مصر سنة ١٩٥٧

٤ - المباحث في الحقائق :

(١) شرح اللوحات لـ نظام الدين محمود بن فضل الله التوسي الحمداني (١) .

٥ - الألواح العيادية : مهداة إلى عماد الدين قره أرسلان داود بن أورق .
ومنها نسخة فارسية .

(٢) شرح الألواح باسم (الاشراق) لـ ودود بن محمود التبريزى وله اسم آخر
، مصباح الأرواح في كشف حقائق الألواح، يذكره ريتول لكن النسخة
التي اطلعت عليها بدار الكتب بالقاهرة تتخذ اسم «الاشراق»، عنوانها .

(ب) شرح بالفارسية للألواح مؤلفه غير معروف .

٦ - الشارع والمطارات . نشر كوربان الجزء الالهي منه في مجموعة
الرسائل الميتافيزيقية . وتوجد طبعة حجر كاملة وليس للكتاب شروح .

٧ - المناجاة :

شرح المناجاة لأبي المظفر الإسفرايني .

٨ - مقامات الصوفية ومعانى مصطلحاتهم . وهو كتاب التصوف حسب
بروكمان والشهرزورى .

٩ - التعرف للتصوف .

١٠ - الاسماء الإدريسيّة : قد اطلعت على مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ،
بهذا الاسم في (مجموعة مخطوطات في الحكمة) وليس عليها اسم مؤلفها
ولكنها بعيدة تماماً عن الطابع الإشراقي .

١١ - الأربعون إسماً : يذكرها الشهرزورى وبروكمان وآلفاردت ويشك
كوربان في نسبتها إلى السهروردى .

(١) نقوم بإعداده لنشر .

(٢) تحت يدنا هذه النسخة وسنندها لنشر إن شاء الله .

- ١٢ — أصوات أجنبية جبرائيل : نشرها كوربان في المجلة الآسيوية سنة ١٩٣٥
شرح أصوات أجنبية جبرائيل لشميد على .
- ١٣ — برتونامه : بالفارسية - الشهربوري وبروكلمان ، وريتر .
- ١٤ — ترجمة رسالة الطير : الشهربوري وبروكلمان وريتر وسيز .
- ١٥ — بستان القلوب بالفارسية : (الشهربوري وبروكلمان ، وريتر ولكن
كوربان يذكر أن هذا الكتاب منسوب خطأ إلى الشهربوري .
- ١٦ — صفير سيمورغ : بالفارسية نشرها كوربان سنة ١٩٣٩ في مجلة
هرمس ج ٣ المجموعة الثالثة .
- ١٧ — الغربة الغربية : هكذا يوردها بروكلمان . نشرها Corbin سنة ١٩٥٢
على غرار قصة حي بن يقطان .
- ١٨ — الكلمات الذوقية والنكات الشوقية :
يذكر في أوله « كتاب فيه كلمات ذوقية ونكات إشرافية كتبته
باتناس بعض إخوان التجريد » .
- ـ شرح لرسالة الكلمات الذوقية ، لعلى ابن مجد الدين الشهربوري البسطاني
(بروكلمان وريتر) .
- ١٩ — لغات موران : بالفارسية نشرها كوربان في مجلة هرمس سنة ١٩٣٩ .
- ٢٠ — مؤنس العشاق :
شرح مؤنس العشاق لشميد على نشره سيز Spies في مجلة الأبحاث
الفلسفية ج ٢ سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣ .
- ٢١ — بقايا تلخيص إشارات ابن سينا : ريتز
شرح الإشارات بالفارسية : (الشهربوري)
ويذكر الشهربوري ذكر بعض المعارف أن عند شرحها

على الإشارات ولم أقف عليه والله أعلم بصحته ، . ويقتطف الدوافى
في شرحه على هيكل النور بعض عبارات من شرح السهروردى
على إشارات ابن سينا .

٢٢ - كشف الغطا لإخوان الصفا : بروكلمان والشهرزورى وحاجى خليفة .

٢٣ - الواردات والتقدیسات : كتاب في النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية
على غرار كتاب نفر الدين الرازى « السر المكتوم في مخاطبات النجوم »
وكتاب المجريطي (غاية الحكيم) ويدركه كودبان باسم « تقدیسات
الشيخ الشمید » .

٢٤ - تحفة الأحباب : يذكره حاجى خليفة وهو اختصار المستصنف للغزالى
في الفقه ، ويجوز أن يكون هو التفیحات في الأصول الذى ذكره شهرزورى .
وهناك مؤلفات يذكرها شهرزورى وحده مثل :

الرمز الموى . المبدأ والمعاد بالفارسية ، البارقات الإلهية والنعيمات السماوية ،
لوامع الأنوار ، كتاب الصبر ، كتاب العشق .

وهناك رسائل صوفية يذكر شهرزورى أن الشيخ ألقها في صباح وهى .
رسالة غاية المبتدى ، رسالت رورى باحـا عـدـه بالفارسـيـة ؟ ، مـكـاتـبـاتـ إلىـ الملـوكـ
والـشـائـخـ ، كـتـبـ فـيـ السـيـمـيـاـ (الـسيـمـيـاـ) يـذـكـرـ الشـهـرـزـورـىـ أـنـهاـ تـنـسـبـ إـلـيـهـ (أـىـ أـنـغـيـرـ مـتاـكـدـ)
منـ صـحةـ نـسـبـتـهاـ إـلـيـهـ) - تـسـيـحـاتـ العـقـولـ وـالـنـفـوسـ وـالـعـنـاصـرـ ; وـهـنـاكـ جـلـةـ رسـالـلـ
أـخـرىـ يـغـنـبـ عـلـىـ الـظـنـ أـنـهاـ أـجـزـاءـ مـنـ الـوـارـدـاتـ وـالـتـقـدـيـسـاتـ وـهـىـ رسـالـةـ التـسـيـحـاتـ
وـدـعـوـاتـ الـكـوـاـكـبـ - أـدـعـيـةـ مـتـفـرـقـةـ : الدـعـوـةـ الشـمـسـيـةـ ، الـوـارـدـاتـ الإـلـهـيـةـ ،
مـتـخـيـرـاتـ الـكـوـاـكـبـ وـتـسـيـحـاتـهاـ ، السـرـاجـ الـوـهـمـاجـ : وـيـذـكـرـ الشـهـرـزـورـىـ
(وـالـأـظـهـرـ أـنـهـ لـيـسـ لـهـ) .

وهناك كتب ورسائل ذكرها الشهروزوري وغيره ولكن قد يشك في نسبتها إليه وهي :

- ١ - الرقيم القدسى : الشهروزوري ، كلود كاين Claude Cahen .
- ٢ - رسالة المراج : الشهروزوري ، حاجى خليفة .
- ٣ - رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله : الشهروزوري ، ويذكر كلود كاين أن السهروردي تفسيراً للقرآن وربما كان هذا ما يقصده .
- ٤ - اعتقاد الحكماء : يورده الشهروزوري وماسينيون . نشره كوربان ١٩٥٢ .
- ٥ - رسالة يزدان سينا كشت وهي لumen القضاة المعنافي ونسبت خطأ للسهروردي .
- ٦ - سكنات الصالحين : لم يذكرها الشهروزوري وذكرها ماسينيون .
ويضيف ريتter Ritter إلى ما أوردناه :
 - ١ - رسالة مختصرة تتضمن مقالات عن : الجسم ، والحركات ، والربوبية . المعاد ، والوجود ، والإلحاد .
 - ٢ - مختصر في الفلسفة يتناول المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة .
 - ٣ - قصيدة أبدأ تحن إليكم الأرواح :
شهروزوري ، ياقوت ، ابن أبي أصيبيه .

الفصل الرابع

تصنيف كتبه

١ — إن دراسة تطور (المذهب) في الدراسات العقلية تتطلب تتبعاً للبدور الأولى ومسيرة نطورها إلى تام بلورتها في صيغتها النهاية ، وقد تنصب هذه الدراسة على جلة من المفكرين ، أو على مفكر واحد ، وقد تتبع المنهج الباطني إذا أعزتنا مستلزمات المنهج التاريخي الخارجي . وفي دراستنا للمذهب الإشراق عند السهروري نحاول أن تتبع هذا الفكر في مؤلفات السهروري ؛ فهل تفكير السهروري يعد وحدة متباكة أو رجانية كية صدرت عنه آراء توافر في مجموعها كلام غير متطور ؟ أو أنه قد خضع لتطور فكري ظهرت آثاره في كتبه ؟

ودراسة تصنيفات كتب السهروري تفيدنا كثيراً في تتبع نبضات فكره . والدراسة النقدية العميقه لكتبه تدلنا على أن السهروري في تفكيره لم يخضع لتطور عقلي جازم ، وأن كتبه لا تصور هذا التطور بقدر ما تصور موقفاً ثابتاً على وجه الإجمال يعبر عن وحدة فكرية لا أقول متباكة تمام التماسك بل على الأقل لا يظهر فيها أثر التجديد نتيجة لعامل خارجي وقوى يخضعاها لذبذبات التطور أو الراجع .

٢ — لتناول تصنيف ماسينيون^(١) على أنه حاولة أولية لوضع تصنيف لكتب السهروري : فقد قسم الكتب والرسائل إلى ثلاثة مجموعات :

(١) مجموعة ظهرت في عبد الشباب : « العهد الإشراق »، وتشتمل على :

(١) مجموعة نصوص لم تنشر س ١١٣ وما بعدها .

الالوح العمادية ، هيأكل النور ، الرسائل الصوفية (وهو يستند في هذا إلى ما أورده الشهروزى من أن السهروردى حرر الرسائل الصوفية فى عهد الصبا) .

(ب) المجموعة الثانية — في العهد المشانى :

- | | |
|----------------|---------------|
| ١ — التلبيحات | ٢ — اللمحات |
| ٣ — المقاومات | ٤ — المطارحات |
| ٥ — المناجاة . | |

(ح) المجموعة الثالثة : في العهد الاخير وهو العهد الذى تأثر فيه بالافلاطونية

: Période Avicenno - Platonicienne

- | |
|--------------------|
| ١ — حكمة الاشراق |
| ٢ — كلبة التصوف |
| ٣ — اعتقاد الحكماء |

هذه المجموعات الثلاث التى يوردها ماسينيون يقسمها على ثلاثة مراحل :
المجموعة الأولى حررت فى العهد الإشراقى الحالى . والمجموعة الثانية حررت فى العهد المشانى والمجموعة الثالثة حررت فى العهد الذى تأثر فيه السهروردى بابن سينا والأفلاطونية الحديثة .

أى أن ماسينيون يفترض انفصالا للراحل الثلاث فى ذهن السهروردى وأن أولى المراحل هى الإشراقية الحالصة وبعدها المشانى ثم الأفلاطونية الحديثة مع ابن سينا .

والاعتراض على هذا التصنيف من وجهين :

أولاً — أن تفكير السهروردى نفسه كما هو واضح من كتبه لا يدل على هذا الانفصال أو هذا الترتيب التطورى ، بل هو يعبر عن وحدة تتفرع عليها هذه الكتب لا حلقات فى سلسلة تصاعدية .

ثانياً — كيف يمكن الفصل بين المشائنة والأفلاطونية المحدثة وابن سينا في ذلك الوقت؟ لقد عرف المسلمين أرسطو عن طريق الأفلاطونية المحدثة فالمشائنة الإسلامية ليست أرسطية خالصة، فذهب ابن سينا المشائنة يقوم على أساس أفلاطونية محدثة؟

وهل نستطيع التسليم مع ماسينيون بأن الألواح العِمادِيَّة قد حررت في عهد الشهاب مع أنها مهدأة لعاد الدين قلج أرسلان أمير خربوط الذي ول الحُكْم في سنة ٥٨١ هـ المعروفة أن السهروردي توفي سنة ٥٨٧ هـ ، وهذه الفترة من ٥٨١ - ٥٨٧ هي الفترة التي انتهى فيها السهروردي من تأليف حكمة الإشراق وهو الذي وضعه ماسينيون في المرحلة الثالثة.

وبالإضافة إلى هذا فإنه توجد إشارات سريعة إلى حكمة الإشراق في الألواح العِمادِيَّة^(١).

وأما عن هياكل النور فإن الهيكلين السادس والسابع منه يتضمنان شرحًا وتبسيطاً للأفكار الأساسية في حكمة الإشراق فلا يمكن إذن أن نفصل فصلاً تاماً بين هذين الكتابتين كما فعل ماسينيون إذ أنه جعل هياكل النور في العهد الأول وحكمة الإشراق في العهد الأخير.

أما رسائله الصوفية فقد وضعت في قالب خرافات أو رموز وتعد بمثابة إعداد وتهيئة ودعوة للانخراط في الطريق الإشراقي مثل الغربة الغربية ومؤسس العشاقي. والأفكار التي تتضمنها هذه الرسائل تشير حتى إلى ما يتضمنه حكمة الإشراق من مبادئ إشراقية، فلا يمكن أن تعد إذن سابقة على عهد تحرير حكمة الإشراق. ولا يمكن الفصل بينها وبين حكمة الإشراق بعمد مشائني بحث.

والمهم أن كتب السهروردي لا تقدم لنا تأريخاً مقنعاً لتطوره الروحي

(١) راجم ص ٧ من مقدمة كوربان للرسائل الميتافيزيقية.

فـنـ الـفـرـةـ الـتـىـ اـسـتـعـمـلـ فـيـ الـحـجـجـ الـشـائـيـةـ فـيـ صـبـاهـ لـمـ يـكـنـ مـنـدـفـعـاـ لـاـسـتـعـمـالـاـتـتـحـتـ تـأـيـدـهـ دـرـاسـتـهـ لـلـشـائـيـةـ فـيـ ذـلـكـ الـوقـتـ فـقـطـ بـلـ لـمـنـاقـشـةـ زـمـلـاـهـ وـلـدـافـعـ عنـ وـجـهـهـ نـظـرـهـ فـيـ أـصـفـهـانـ وـمـرـاغـةـ .

وـنـرـىـ السـهـرـوـرـدـيـ يـشـيرـ إـلـىـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ فـيـ جـمـيعـ كـتـبـهـ وـقدـ اـتـهـىـ مـنـهـ وـعـمـرـهـ ٣٣ـ سـنـةـ وـاـتـهـىـ مـنـ الـمـطـارـحـاتـ وـقـدـ نـاهـزـ الـثـلـاثـيـنـ .ـ وـأـمـاـ كـتـبـهـ الـتـىـ تـبـرـ عـنـ الـمـذـهـبـ إـلـىـ جـانـبـ هـذـيـنـ فـهـىـ التـلـويـعـاتـ وـالـمـقاـومـاتـ وـاـهـيـاـكـلـ ،ـ وـهـىـ تـضـمـنـ الـأـفـكـارـ الـأـسـاسـيـةـ الـتـىـ يـشـيرـ إـلـيـاـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ ،ـ وـمـنـ ثـمـ فـقـدـ تـعـذـرـ عـلـىـ الـبـاحـثـ أـنـ يـلـسـ أـيـ أـثـرـ فـيـ كـتـابـهـ لـنـظـورـ رـوـحـيـ وـاضـعـ الـعـالـمـ ،ـ حـتـىـ أـنـ تـرـنـيـبـ الـكـتـبـ نـفـسـهـاـ يـتـخـذـ شـكـلاـ وـاـحـداـ .ـ مـاعـدـاـ الرـسـائلـ فـيـهاـ الـأـجـزـاءـ الـقـلـيدـيـةـ الـثـلـاثـ الـمـنـطـقـ وـالـطـبـيـعـيـ وـالـإـلهـيـ .

قطـبـ الدـيـنـ الشـيـراـزـيـ وـتـصـنـيـفـ مـاسـيـنـيـوـنـ :

وـيـظـهـرـ أـنـ مـاسـيـنـيـوـنـ قـدـ تـأـثـرـ كـثـيرـاـ بـآرـاءـ قـطـبـ الدـيـنـ الشـيـراـزـيـ شـارـحـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ ،ـ فـمـوـ يـرـىـ أـنـ الرـسـائلـ الـصـوـفـيـةـ حـرـدـتـ فـيـ عـهـدـ الصـباـ ،ـ وـسـبـقـ أـنـ يـيـدـىـاـ أـنـ هـذـهـ الرـسـائلـ تـقـومـ عـلـىـ الـأـسـسـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ الـمـفـصـلـةـ فـيـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ .

وـكـذـلـكـ يـرـىـ مـاسـيـنـيـوـنـ مـعـ قـطـبـ الدـيـنـ أـنـ الـمـؤـلـفـ بـدـأـ فـيـ تـحـرـيرـ الـلـحـاتـ وـالـتـلـويـعـاتـ ،ـ قـبـلـ الـاـتـهـاءـ مـنـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ مـعـ أـنـهـماـ يـشـيرـانـ إـلـىـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ صـرـاحـةـ فـهـوـ فـيـ التـلـويـعـاتـ مـثـلـاـ يـشـيرـ إـلـىـ أـنـ تـفـصـيلـ مـاـ يـوـرـدـهـ هـنـاـ يـوـجـدـ فـيـ كـتـابـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ الـذـيـ يـحـوـيـ «ـ الـحـكـمـةـ الـعـجـيـبـةـ »ـ .

وـأـمـاـ الـمـطـارـحـاتـ فـهـىـ تـشـيرـ كـثـيرـاـ إـلـىـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ بـلـ وـتـحـدـثـ عـنـ مـوـضـوعـاتـ حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ خـصـوـصـاـ حـيـنـ الـكـلـامـ عـنـ الـمـثـلـ الـعـقـلـيـةـ وـالـأـنـوـاعـ الـقـائـمـةـ (١)ـ .

(١)ـ وـقـدـ يـكـونـ هـذـاـ رـاجـيـاـ إـلـىـ أـنـ الـمـؤـلـفـينـ قـبـلـ عـهـدـ الطـبـاعـةـ لـمـ يـكـونـواـ لـيـخـضـمـواـ لـنـظـامـ الـتأـلـيفـ الـهـدـيـتـ فـسـكـانـوـ يـأـتـمـونـ مـنـ كـتـبـهـمـ ثـمـ يـعـودـونـ فـيـغـرـبـاـ فـيـهـاـ وـيـبـدـلـوـاـ وـيـزـبـدـلـوـاـ أـوـ يـنـتـصـوـاـ ،ـ وـيـكـنـ النـعـقـقـ مـنـ هـذـاـ لـوـ وـقـتـ فـيـ أـيـدـيـنـاـ نـسـخـ الـمـؤـلـفـينـ الـأـصـلـيـةـ .

والحقيقة أن الشراح أمثال الشهربورى وقطب الدين الشيرازى لم يهتموا
كثيراً بالتحقيق التارىخى لنصوص السهروردى .

٣ - تصنيف كوربان^(١) :

حاول كوربان أن يضع تصنيفاً يشير إلى وحدة المذهب المتألهة ، فصنف
الكتب على الوجه التالى :-

(أ) المؤلفات الكبرى وهى أربعة كتب تولف في بجموعها وحدة تعبّر
عن المذهب الإشراقى وهى النلويمات والمقاومات والمطارحات وحكمة الإشراق .

(ب) المؤلفات الصغرى وهى كتب متكاملة يكمل بعضها بعضًا وتعبر
عن مجموعة أفكار متقاربة وتهدف إلى غاية واحدة ، ونبعد أساسها المذهبى
في الأربع كتب الأولى وهى : الأنوار العمادية ، بستان القلوب ، هياكل النور ،
اعتقاد الحكماء ، كلية التصوف ، كشف الغطاء ، اللوحات .

(ج) ويمكن أن نضع الرسائل كلها في درجة واحدة ، الفارسية وغير
الفارسية ، وهى تعبر رمزى عن المذهب الإشراقى تمهد طريق السالكين ،
مثل عقل سرخ وأصوات أجنهة جهدانيل ، والغرفة الغريبة ، والكلمة الذوقية ،
ولغات موران ومؤنس العاشق ورسالة في حالة الطفولة ، ورسالة عن جماعة
الصوفية وهى فارسية ، ورسالة الطير وصفير سيمورغ .

(د) وأخيراً كتاب الواردات والتقدیسات أو ، تقدیسات الشيخ الشهید ،
وهي عبارة عن تسبیحات أو دعوات أسبوعية تتفق مع الإشراقية وتساعد
السالك على التدرج في الطريق الروحى ، ويفرد لها كوربان مكاناً خاصاً بها في
تصنيفه . ويريد كوربان أن يصل إلى هدفين من هذا التصنيف .

أولاً : بيان أن الكتب الأربع الأولى تعبّر عن المذهب الإشراقى في جملته .

(١) مقدمة الرسائل المتألفة .

ثانياً : بيان طريقة تحرير الكتب الأربع وتحظيطها .

أولاً — يذكر السهروردي في المطاراتات :

أنه يجب قراءة التلويحات قبل المطاراتات ويأتي بينهما المقاومات وهو مختصر ثم بعد هذه الثلاثة حكمة الإشراق .

أما المؤلفات الصغرى فهي قائمة على أصول من المكجرى الرباعية وتفسر بعض القواعد الأساسية الواردة فيها .

ثانياً — إذا تناولنا الكتب الثلاثة الأولى دون حكمة الإشراق نجد أن المنطق والطبيعة في كل منها يمكن أن يتشاربوا ، فهذا يعرضان مشاكل واحدة . والحقيقة أن هذا التشابه ليس تماماً بل أنهما قد يختلفان من حيث الإيجاز والإسهاب في العرض ، ومن حيث صورة العرض والبيان مع اتفاقهما في الموضوع والرأي . وأما حكمة الإشراق فهي تركيز لما ورد في هذه الكتب وتحظيط كامل للذهب الإشراق في صورته الناضجة .

وتصنيف كوربان أقرب إلى اعتبار تفكير الشيخ وحدة متلاصكة لذلك فهو أى كوربان يبتعد عن أى تفسير تاريخي لتحرير كتب السهروردي .

والثابت من نصوص السهروردي نفسه أنه بدأ في تحرير حكمة الإشراق ثم عاشه رحلاته المديدة عن إتمامه فخر غيره من الكتب كالمحاجات والتلويحات والمقامات والمطاراتات والهياكل ، ولكن في هذه الفترة لم يكن ينقطع تماماً عن الاستمرار في تحرير حكمة الإشراق .

فيمكن أن يقال إذن إنه قد فكر في مذهبه وكوّنه قبل تحرير حكمة الإشراق ، ولأنه في تحريره لكتبه الأخرى لم يضع النحو المذهبي الكامل بل إنه كان يريد أن يعرض بعض جوانب مذهب الإشراق في هذه الرسائل التعليمية الصغيرة (الفلسفية والصوفية) لإشباع رغبة الأشياع والمریدين . أما حكمة الإشراق

فقد كان يؤخر إتمامه لزيادة الإجاده في صياغته وقد ظهر أثر ذلك في شدة إيجازه مع عمق عباراته وذلك على عكس المطارحات مثلاً الذي أرسله إرسالاً دون تكلف، ودليل ذلك أنه قد أشار بقراة كتبه الأخرى قبل قراءة حكمة الإشراق؛ لأن الكتب الأخرى تعرض نواحي مبسطة للذهب، أما حكمة الإشراق فهو عمل كامل يتضمن سائر هذه النواحي. لذلك لا نستطيع التسليم مع كوربان بأن هناك أربعة كتب تمثل الذهب الإشرافي كان السهروري قد ووزع عليها نواحي مذهبة.

والواقع أن دراسة حكمة الإشراق وحده تعطينا الفكرة الكاملة عن مذهب السهروري أما سائر الكتب فهي أقرب إلى التفصيات والشرح التي توضح وتدفع وتمهد لوجز ما أورده حكمة الإشراق وتفارن أيضاً بينه وبين المذاهب الأخرى كما في المطارحات والتلويحات، ففي التلويحات مثلاً نجد في الحلم^(١) الذي رأى فيه السهروري أرسطو هجوماً شديداً على المشائين الإسلاميين وانتصاراً لأبي يزيد البسطامي والخلاج والجندى لأنهم سلكوا طريق الحكمة الذوقية لا البحثية، وفي المطارحات يورد آراء الأقدمين ويفندها على طريقة الإشراقية وكذلك في المحاجات.

أما في الهياكل فهو يعرض بعض أفكار مذهبة الأساسية بطريقة مبسطة دون مناقشة أو مقارنة.

وعلى هذا فمحاولة وضع تصنيف أورجانيكي لكتب السهروري محاولة اعتقاد أنها بعيدة عن الدقة العلمية.

وإذن فيجب أن نترك التفكير في تصنيف كتبه على هذا النحو ولنتدبر الترتيب التعليمي الذي يشير إليه السهروري نفسه؛ فهو مثلاً يشير بقراة التلوائحات قبل المطارحات والمطارحات قبل حكمة الإشراق وهكذا الخ . . .

(١) راجع كتاب «اللويحات للسهروري» - نسخة مصورة عن مخطوطات برلين - العلم الثالث - المورد الثالث «حكایة ومنام» - راجع نشرة كوربان فقرة ٥٥ من ٧٠

وهذا ما يهدف إليه السهوروبي نفسه من تحريره للكتاب المذكورة « وتنهى القراءات إلى الرياضة والمجاهدة . والرسائل الصوفية مفيدة في هذه المرحلة ، ثم يسمح لك القيم (١) على الإشراق بقراءة حكمة الإشراق فتستعين لك الحقائق وتسلك طريق المشاهدين للأنوار الظاهرة والقابسين للبارقات الإلهية .

ووهذا الكتاب [أى المطاراتات] ينبغي أن يقرأ [قبل حكمة الإشراق] وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلبيحات . . . فإذا استحكم الباحث هذا النط فليشرع في الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الإشراق حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق ثم يتم له مبانى الأمور . . . وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا ، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره لا نهاية له . . ، (٢)

(١) الشيخ أو الرشد وبسمه السهوروبي في مواضع أخرى « القائم بالكتاب » .

(٢) راجع مقدمة المطاراتات س ١٩٤ وما بعدها .

الباب الثاني

المدرسة الإشرافية

دراسة نقدية للمصادر والأصول

الفصل الأول

مدلول الإشراق

١ - يشير الجرجاني في التعريفات إلى أن الإشرافيين طائفه رئيسهم أفلاطون . وهذا يتفق مع ما يذهب إليه السهروردي نفسه فهو يقول عن أفلاطون في مقدمة حكمة الإشراق « إمام الحكمة رئيسنا أفلاطون » . وفي كتاب « دابستان المذاهب » يتكلم مؤلفه عن الإشرافيين الإيرانيين كأنهم « أفلاطونيو إيران »^(١) . فإلى أى حد يمكن أن يقال عن الإشراقية إنها « أفلاطونية متأثرة بالدين الورادشى في العهد المتأخر » ويستعمل السهروردي نفسه كلية إشراق ليصف بها التابعين له من الحكماء الإشرافيين^(٢) . فن هم هؤلاء الإشرافيون ؟ وكيف نفسر المذهب الإشراق ونحدد المعرفة الإشراقية ؟ أو بمعنى أدق ما هي المعانى التي تتطوى عليها كلية « إشراق » ؟ وهل نستطيع أن نقيم مذهبًا محدداً واصحًا على هذا الأساس ؟ وأخيراً

(١) راجع المطالعات فقرة ١٤١ .

(٢) راجع مقدمة كوران عن الرسائل الميتافيزيقية .

هل نستطيع التمييز بين الإشراقة وبين ما يسمى « بالحكمة المشرقية » ، كما نجدها عند ابن سينا ؟

ويجيئ السهروردي نفسه عن السؤال الأخير إجابة قاطعة فيقول^(١) : « ولهذا صرخ الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كراريس نفسها إلى المشرقيين ، توجد متفرقة غير ملائمة ، بأن البساط يرسم ولا تحد ، وهذه الكراريس وإن نفسها إلى المشرق فهي بعینها من فواعد المثاليين والحكمة العامة ، إلا أنه ربما غير العبارة أو أصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يبادر كتبه الأخرى بونا يعتد به ، ولا يقر به الأصل المشرق المقرر في عهد العلماء الحسروانية ، فإنه هو الخطيب العظيم ، ونحن في هذا الكتاب لا نقصد إلا تمييز طرائق المثاليين وتفرعيها وتمذيقها وهي الحكمة العامة لمجتمع الباحثين ، وإن كان قد يتفق فيه نكت متفرقة بخشية شريفة . والخطيب العظيم مرموز في كتابنا المشتمل على الأصول الشريفة المسعي بحكمة الإشراق . » .

٢ — وقد يكون شراح المذهب على صلة بتيارات الحقيقة التي عاصرت قيامه أو بالبواعث التاريخية أو المذهبية ، إلا أنها نجد الشيرازي يردد ما ذكره السهروردي نفسه في كتبه دون خروج على النص أو استبطان نصوص الشيخ .

ويذكر قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الإشراق : « إنما الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمه المشارقة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجدرها ، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا

(١) المطارات ، المشرع الثاني ص ١٩٥ ويلاحظ على هذا النص أنه يذكر « معرفة » على أنها مرادفة « الإشراق » .

قدماه يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير^(١) .

وهذا النص الهام يشير إلى :

١ — أن الإشراق هو مصدر الحكمة الإشرافية وأنه يتضمن ظهور الموجود أى تأسيس وجودة ، وهذا الظهور هو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف.

٢ — وأن هناك ترادفاً بين لفظ (إشراق) و (شرق) ، فيمكن فهم الإشراق على أنه حكمة المشرقيين أى الشرقيين الذين يقعون جغرافياً في الشرق ويقصد بهذه الإشارة بلاد فارس .

٣ — ويمكن ضم المفهومين الأول والثاني إلى بعضهما والقول بأن حكمة فارس المشرقيين تقوم فلسفتهم على الكشف أو المشاهدة أى ظهور الأنوار العقلية للنفوس بعد تحررها .

وعلى هذا تقوم الفلسفة الإشرافية في مقابل المشائية .

في بينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفي . يقول « بل الإشراقيين لا ينظم أمرهم دون سوانح نورية أى لวางแผน نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشرافية » .^(٢) وتوسّس على تعاليم الفرس القدماء بالإضافة إلى حكمة اليونان (عدا أرسطو فهو رئيس أتباع الحكمة البخشية) وحكمة بابل والهند ومصر القديمة .

٣ — ويستعمل السهر وردى لفظي « شرق » و « غرب » بمعنى مجازى في مواضع كثيرة ، فهو يشير في التلويحات إلى « شرق أكبر وهو عالم العقول

(١) مقدمة شرح حكمة الإشراق لفتب الدين الشيرازي . طبعة طهران .

(٢) مقدمة حكمة الإشراق .

ب الشرق أصغر وهو عالم النفس ،^(١) ثم يشير إلى مغرب النفس أي اتصالها بال المادة ، والنفس في طريق (الاستشراق) تنتقل من عالم آخر حتى تصل إلى الموت الأكبر عن عالم المادة ، وفي هذه المرحلة تصل النفس إلى جبريل أبي النفوس الإنسانية ، ويسميه المزادكة « بهمان » ويرد ذكر « بهمان »^(٢) ، وماني ، بكثرة في نصوص السهروردي ؛ وهذه الإشارات في الكتب التي يلخص فيها المشائة كالنحوين والمطارات ، تنبئ عن بده تشيد المذهب الإشرافي .

ففي فقرة ٥٥ من التلويحات يذكر السهروردي حلمه الذي رأى فيه أرسسطو ، وهذا الحلم تعبير عن حالة متوسطة بين اليقظة والنوم ، وتحدث المناقشة فيه بين السهروردي وأرسسطو في عالم متوسط بين عالم العقول وعالم الحس وهو عالم الخيال ، أي عالم ، مثل المعلقة ، ؛ وهذا العالم دور هام في المذهب الإشرافي .

وتستمر البنور الإشرافية في الظهور تدريجياً في الفقرة ٨٩ تلويحات وفي الفصل الأول من المشرع السابع من إلهيات المطارات وعلى الأخص في الفقرات من ٢٠٨ - ٢١١ ؛ وتبين هذه النصوص الخطوط الأولى للعرفة الإشرافية ، ويقدم المؤلف بالتدريج مبادئه الإشرافية بعد مناقشة المبادئ المشائة ، ففي كتابات السهروردي نجد نقداً متواصلاً للقواعد المشائة وهموما بل وتعريضاً بابن سينا .

وفي المورد الثالث من إلهيات التلويحات حيث يعرض السهروردي لمسألة العلم الحضوري والعلم الصوري ، يبدأ بمناقشة موقف ابن سينا بصدر المعرفة والاتحاد (فقرة ٤٥ تلويحات) فيقبل ما يقوله ابن سينا عن المعرفة عن طريق

(١) التلويحات فقرة ٤٥ .

(٢) نجد في نصوص السهروردي « بهمن » بدلاً من « بهمان » .

الاتصال ولـ^{كـ}نهـ يرفض الاتحاد رفضاً بـأـنـ ، وـيـذـكـرـ أـنـ اـبـنـ سـيـنـاـ نـقـلـ فـكـرةـ
عن فورفوريوس في الإشارات .

وإذا ضمننا الفقرتين ٥٥ و٨٩ من التلويمات إلى بعضهما نجد أنـمـا تـعـبرـانـ
عن موقف أولى أساسـيـ للـإـشـارـةـ فيـ مـوـاجـهـةـ المـشـائـيـةـ .
فالـفـقـرـةـ ٥٥ـ كـاـ ذـكـرـناـ تـشـيرـ إـلـىـ «ـ حـلـمـ أـرـسـطـوـ »ـ ، وـنـجـدـ السـهـرـ وـرـدـيـ يـسـتـنـطـقـ
أـرـسـطـوـ بـالـمـبـادـيـ .ـ الـإـشـارـةـ أـيـ أـنـ يـقـصـدـ إـلـىـ نـقـدـ دـعـاوـيـ المـشـائـيـنـ عـلـىـ لـانـ
وـنـيـسـهـمـ وـكـيفـ أـنـ رـجـعـ عنـ رـأـيـهـ بـعـدـ مـشـاهـدـتـهـ عـالـمـ الـأـنـوـارـ الـعـقـلـيـةـ ،ـ ثـمـ كـيفـ أـنـهـ
يـشـنـ عـلـىـ أـفـلاـطـونـ بـعـدـ أـنـ هـاجـمـ نـظـريـتـهـ فـيـ المـشـالـ ،ـ وـعـلـىـ الـجـمـلةـ نـجـدـ تـحـوـلـاـ أـسـاسـيـاـ
مـنـ الـإـتـجـاهـ الـمـشـائـيـ إـلـىـ الـإـتـجـاهـ الـإـشـارـقـ الـمـبـنـيـ عـلـىـ الـذـوقـ وـالـكـشـفـ ؛ـ ذـلـكـ
أـنـ السـهـرـ وـرـدـيـ أـخـذـ يـذـكـرـ لـأـرـسـطـوـ أـسـماءـ حـكـامـ عـصـرـهـ مـنـ الـإـسـلـامـيـنـ أـتـبـاعـ
الـحـكـمةـ الـبـحـثـيـةـ الـمـشـائـيـةـ فـلـمـ يـلـتـفـتـ أـرـسـطـوـ إـلـيـهـ بـلـ أـثـنـيـ عـلـىـ مـنـ سـاـمـهـ مـنـ الـصـوـفـيـةـ
الـمـتـجـرـدـيـنـ أـمـثـالـ الـبـسـطـاءـ وـالـحـلـاجـ وـذـيـ الـنـوـنـ .ـ

وـتـشـيرـ هـذـهـ النـصـوصـ إـلـىـ نـوـعـ مـنـ الـعـلـمـ لـيـأـتـيـ عـنـ طـرـيـقـ التـجـرـيدـ أـوـ تـمـثـلـ
صـورـةـ الـمـوـضـوعـ فـيـ الـذـهـنـ بـلـ هـوـ عـلـمـ لـاـ يـزـيدـ شـيـئـاـ عـلـىـ الذـاتـ الـعـارـفـةـ ،ـ هـوـ تـكـشـفـ
يـتـحدـ فـيـهـ الـمـوـضـوعـ بـالـعـارـفـ لـأـنـ الذـاتـ الـعـارـفـةـ مـنـ نـوـعـ الـمـوـضـوعـ فـهـيـ نـورـ وـشـعـورـ
بـهـذـاـ التـوـرـ ثـمـ إـنـ مـوـضـوعـ الـمـرـفـقـ هـيـ الـأـنـوـارـ الـعـقـلـيـةـ .ـ

فـالـمـرـفـقـ إـذـنـ لـاـ تـقـومـ عـلـىـ تـجـرـيدـ الصـورـ كـاـ يـقـرـرـ الـمـشـائـوـنـ بـلـ هـيـ (ـ كـاـ يـقـولـ
الـإـشـارـقـيـونـ)ـ مـرـفـقـ عـلـىـ الـحـدـسـ الـذـىـ يـرـبـطـ الذـاتـ الـعـارـفـةـ بـالـجـواـهـرـ
الـنـورـانـيـةـ إـنـ صـعـودـاـ وـإـنـ نـزـولاـ ،ـ وـتـسـمـىـ بـالـعـلـمـ وـالـخـضـورـ الـانـصـالـيـ
الـشـهـوـدـيـ ،ـ (ـ١ـ)ـ .ـ

فـعـنـدـمـاـ يـكـونـ الـمـوـضـوعـ مـعـرـوضـاـ لـلـنـظـرـ وـتـرـفـعـ الـحـجـبـ يـمـحـصـلـ لـلـنـفـسـ وـإـشـراقـ

(ـ١ـ)ـ الـعـلـمـ الـخـضـورـيـ هـوـ حـصـولـ الـعـلـمـ بـالـشـيـءـ بـدـوـنـ حـصـولـ صـورـتـهـ فـيـ الـذـهـنـ كـعـلـمـ زـيـدـ
لـنـفـسـهـ .ـ كـتـابـ التـعـرـيـفـاتـ لـأـعـرـجـانـيـ صـفـحةـ ٦٧ـ الـقـاهـرـةـ ١٣٠٠ـ

حضورى ، على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتبة في النفس ، وتفصير هذا الحضور هو أن النفس عندما تشاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر وأكثُر من ذلك فإن النفس هي التي توسيس وجود الموضوع وإذا رأينا العميلتين ، عملية الإشراق على النفس لإدراك الموضوع وعملية إشراق النفس على الموضوع لتأسيس وجوده ، نجد أنهما فعل واحد ، وأنه ليس هناك فعل مزدوج ، فالإشراق الإدراكي عملية وجودية مشيدة في نفس الوقت . ونبين أننا كلما عن نظرية الرؤيا عند السهر وردى أوجه الشبه بيته وبين باركلي في موقفه اللامادى وتأسيسه للوجود على أساس فكري .

ونعود فنقول إن هذه القدرة على استحضار الموضوع أو جعله حاضرا تختص بالنفس وحدها في حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علاقتها . ذلك أن حضور النفس لذاتها وحضور قواها لذاتها ، وحضور ما يحضر لقوها لذاتها كل هذا يكون بقدر تسلط النفس على الجسد ، فإن الحضور بقدر التسلط ، والإدراك بقدر الحضور ، ويتدرج هذا الإدراك حسب درجة النفس في التسلط على قوى الجسد أو تسلط الجسد على قوى النفس فن أنوار مشرقة إلى ظلمات غاسقة .

ويسمى الإدراك إلى أعلى درجة حينما يكون موضوعه نور الأنوار وهو في قمة الوجود ، مفارق بل يسمى على كل مفارقة . وحضوره للنفس نتيجة لظهوره وتسلطه المطلق عليها . ونسرى أن القهر والمحبة علاقتان تنتظران الأنوار بأسرها . وأول العلاقات في الوجود هي العلاقة بين نور الأنوار والصادر الأول ، لأن هذا الصادر الأول الذي يمنح الوجود للموجودات كلها ، هذا الصادر فالأندر عن نور الأنوار كما يشتعل السراج من السراج بدون أن ينقص من الأول شيء . والصادر الأول هو الذي تصدر عنه سائر الموجودات في نظام ازدواج يعتمد إلى علاقة العاشق والمحشوق أو القهر والمحبة التي أشرنا إليها .

الفصل الثاني

التراث الشرقي

١ - كيف تأثر السهوردي بالتراث الشرقي ؟ أو كيف تأثر بالتراث الفارسي على وجه الخصوص ؟ فهو يقرر في كتبه أن مذهبة إحياء آراء حكام فارس القدماء .

يتمثل الدين الفارسي القديم في مذهب زرادشت والمذاهب الأخرى التي قامت حوله . ويتلخص المذهب الزرادشتي في أن هناك مظاهر فيحقيقة كلية واحدة هي الألوهية وهذا المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة ، أرمزدا ، وبمجموعة الأرواح الخبيثة ، أهريمان ، أي أن هناك مبدئين للوجود : مبدأ للخير وآخر للشر ، وهذا المبدأ يصط عان والغلبة لمبدأ الخير في النهاية ، ومهما قيل عن إضعاف الصراع لوحدة الذات الإلهية وعن ثانية المذهب من الناحية الفلسفية ، إلا أنه يعبر من الناحية الدينية - على الأقل - عن الوحدة (١) .

وقد نشأت عن موقف زرادشت هذا فرق وطوائف عدة تفسر حقيقة المبدئين ؛ فبعضها ترجم المبدئين إلى النور والظلماء بدل الخير والشر ؛ والبعض الآخر جعلهما مستقلين تمام الاستقلال وأقام ثنائية ثابتة من الناحية الدينية والفلسفية ، وجعل العالم الحسى من صنع إله الظلماء كالمازريه والمذكورة ، فيجب إذن التخلص من هذا العالم لأنه شر ؛ وطائفة ثالثة فسرت الظلماء على أنه شك قام في ذات المبدأ الأول (النور) .

وللزرادشية تعاليم خاصة متضمنة في الأبستاق Avesta الذي ترجم إلى اللغة اليونانية وترجم إلى العربية كما يذكر ابن النديم وترجمه دارمستر Darmesteter

إلى الألمانية حديثاً . ويقال إن الفكر الفارسي قد نقل إلى اليونان على عهد الإسكندر الأكبر حين ظفر بدارا ملوكهم . يقول الشهريزوري « ويقال إن المنطق والحكمة التي ألفها وهذبها أرسطاطاليس أصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الإسكندر بدارا وبладهم ، وإنه ما قدر أرسطو على ذلك إلا بمدد من كتبهم ومعاونتها ، ولا شك ولا خفاء عند من أدرك طرقاً من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة في مقدار حكمة فارس وشرفها » (١) .

ولكن هذا الرأي ليس له سند حقيقي من التاريخ والفكر وهناك رأى آخر يذهب إلى أن أفلوطين نفسه قد صحب جيش الروم إلى فارس فأثر بالفكر الفارسي هناك ولكن مؤرخ حياته فورفوريوس (٢) لا يؤيد هذه الواقعة إذ هو يذكر فقط أن أفلوطين التحق بجيش جورديان المتوجه إلى فارس ولكن هذا الجيش هزم في العراق ولم يلبث أفلوطين أن هرب واحتى في انتاكية .

ورأى ثالث وهو هجرة فلاسفة أينينا بعد إغلاق جستنيان لمدارس الفلسفة فيها ، وترحيب ملك الفرس بهم ولسكنهم شمال فارس في منطقة جنديسابور القديمة ، فأثر هؤلاء اليونان في الفكر الفارسي وتأثروا به ، ونقل عنهم السريان الذين كانوا على مقربة منهم في الرها وحران ، وبذلك ذاعت الأفكار الفارسية في هذا الوسط الذي كان يموج بكل ما عرف عن الشرق من تراث ديني وفلسفي . وقد نقل هذا التراث كله أو بعضه إلى المثقفين من المسلمين فتناولوه بالدراسة والتخرج فكانت المذاهب الإسلامية في الفكر .

والذى يعنينا من هذا الأمر اتصال التراث الفارسي بالبيئة العقلية الإسلامية اتصالاً مباشراً . إذ أنه بعد الفتح الإسلامي لفارس شجف العرب بنقل الأفكار

(١) راجع تاريخ الحكمة للشهريزوري مخطوط رقم ٩٩٠ م . راغب ورقة ١١٧

(٢) راجع تاريخ حياة أفلوطين بقلم فورفوريوس ص ٣ فقرة ٣ ترجمة لميل بربيريه ،
الاسوعات ج ١ طبعة باريس سنة ١٩٢٢ .

الفارسية ونظم الحكم والسياسة وتأثر الغالب بالمحلوب لأن العرب لم تكن لهم حضارة كحضارة الفرس فتلقوا عليهم . ونبين من النقلة عبد الله بن المفعع الذي نقل كليلة ودمنة إلى العربية . وعرف عن الرازى (أبو بكر محمد بن ذكريا الرازى الطبيب) المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية ، أنه كان من نقلة الثقافة الفارسية القديمة . قال ابن حزم وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض كلام محمد بن ذكريا الرازى الطبيب في كتابه الموسوم بالعلم الإلهى وقال البيروني عنه ، وذلك أذ طالعت كتابه في العلم الإلهى وهو يبادى فيه بالدلالة على مكتب مانى وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار ، (١) .

ومعرفة الرازى بالكتب المأمور به يشهد بها كتاب الترجم فيذكر ابن النديم أن له كتاباً بقىها جرى بينه وبين سيسن ألماني ويذكر البيروني أن له كتاباً في الرد على سيسن الشنوى (٢) ويذكر صاعد في طبقات الأمم أن الرازى قد هاجم أسطو في كتابه العلم الإلهى والطب الروحاني وغير ذلك من كتبه مما يدل على استحسانه لذهب الشنوية في الإشراك (الشرك) (٣) .

ويذكر المسعودي صاحب النبى والإشراف عن الرازى وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكره من المعجزات والدلائل والعلامات ، وما يذهبون إليه في الخمسة القدماء عندهم أورمزد وهو الله عز وجل وأهرمن وهو الشيطان الشرير وكاه وهو الزمان وجام وهو المكان وهو عوم وهو الطينة والخيرة ، وحجاجهم لذلك وعلة تعظيمهم للنبيين وغيرهما من الأنوار ، والفرق بين النار والنور . . . (٤) .

(١) ج ١ ص ٣٤ .

(٢) مقالات الرازى بول كراوس ص ١٨٦

(٣) د د د ص ١٨١

(٤) د د د ص ١٨٤

وهناك غير الرازى كثيرون، من الترجمة وأصحاب التراجم الجامعية كابن حزم والشهرستاني وابن النديم والبىرونى واليمقونى ، وهناك كتاب لمحمود بن إسحق أشـره فلوجل نجد فيه مقتطفات عن الماناوية ثم المسعودى وهو يشير إلى السكاـهن تنسار Tansar كاهن أردشير مؤسس السـكـنيـسـةـ الـزـدـكـيـةـ فيـ الـإـمـپـرـاطـورـيـةـ السـاسـاـئـيـةـ فيـ الـقـرـنـ الثـالـثـ المـيـلـادـيـ وكـيفـ أـنـهـ كـانـ أـفـلاـطـوـنـيـاـ ،ـ وـهـذـاـ السـكاـهـنـ رسـالـةـ يـشـيرـ فـيـهاـ إـلـىـ نـظـامـ حـيـاتـهـ وـمـجـاهـدـاتـهـ وـهـىـ تـنـطـقـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ عـلـىـ ماـ يـشـيرـ بـهـ السـهـرـوـرـدـىـ عـنـ نـظـامـ حـيـاتـهـ النـفـسـيـةـ وـمـجـاهـدـاتـهـ وـرـيـاضـاتـهـ الصـوـفـيـةـ (١)ـ إـلـىـ جـانـبـ كـتـابـ التـرـاجـمـ نـجـدـ كـثـيـرـ بـنـ المـفـكـرـيـنـ مـنـ أـصـلـ فـارـسـيـ كـابـنـ سـيـنـاـ وـالـسـهـرـوـرـدـىـ،ـ وـهـمـ عـلـىـ عـلـمـ بـالـلـغـةـ الـفـارـسـيـةـ وـآدـابـهـ مـاـ يـسـتـطـيـعـونـ مـعـهـ قـرـاءـةـ الـكـتـبـ الـفـارـسـيـةـ وـكـانـ ذـائـعـةـ بـيـنـ جـمـهـورـ الـمـشـفـقـيـنـ ،ـ وـكـانـ مـنـ تـأـيـيرـ ذـلـكـ أـنـاـ نـجـدـ لـابـنـ سـيـنـاـ وـالـسـهـرـوـرـدـىـ رـسـائلـ بـالـفـارـسـيـةـ ؛ـ وـفـيـ يـخـتـصـ بـالـسـهـرـوـرـدـىـ نـجـدـ أـنـهـ كـانـ مـتـصـلـاـ بـيـلـاطـ الـسـلـاجـقـةـ فـيـ مـسـتـهـلـ عـهـدـ بـالـفـلـسـفـةـ ،ـ وـكـانـتـ قـوـيـةـ هـىـ مـرـكـزـ هـذـاـ الـبـلـاطـ فـيـ ذـلـكـ الـوقـتـ ،ـ وـهـىـ نـقـطـةـ الـاـنـصـالـ بـيـنـ الـعـالـمـ الـفـارـسـيـ وـالـعـالـمـ الـيـونـانـيـ الـقـدـيمـ وـالـعـالـمـ الـإـسـلـامـيـ وـالـمـسـيـحـيـ ،ـ وـقـيـلـ عـنـهـ إـنـهـ أـسـسـ مـدـرـسـةـ إـشـرـاقـيـةـ فـيـ بـلـاطـ آـلـ سـلـجوـقـ مـاـ يـقـوـيـدـ مـعـهـ بـدـهـ تـأـثـرـهـ بـالـفـكـرـ الـفـارـسـيـ فـيـ هـذـهـ الـمـنـطـقـةـ ،ـ خـصـوصـاـ وـأـنـهـ الـبـيـتـةـ الـنـىـ نـشـأـ فـيـهاـ الشـاعـرـ الصـوـفـيـ الـفـارـسـيـ نـظـامـ جـامـيـ وـكـذـلـكـ جـلالـ الدـينـ الـرـوـىـ الـفـارـسـيـ الـذـىـ لـاـ تـرـالـ لـهـ فـرـقةـ صـوـفـيـةـ بـاسـمـهـ فـيـ قـوـيـةـ إـلـىـ الـآنـ (٢)ـ .ـ

٢ـ وـلـكـنـ كـيـفـ تـأـثـرـ السـهـرـوـرـدـىـ بـالـفـكـرـ الـفـارـسـيـ الـقـدـيمـ ؟ـ أـقـبـلـهـ كـاـهـ دـوـنـ أـىـ تـحـوـيـرـ ؟ـ يـذـكـرـ القـطـبـ الشـيـرـاـزـىـ فـيـ شـرـحـ حـكـمـةـ الـاـشـرـاقـ :ـ وـالـمـصـنـفـ لـمـ ظـفـرـ بـأـطـرـافـ مـنـهـ [ـ كـتـبـ الـفـرـسـ]ـ وـرـآـهـ موـافـقـةـ الـأـمـوـرـ الـكـشـفـيـةـ الشـوـدـيـةـ اـسـتـحـنـهـاـ وـكـهـنـهـاـ وـهـىـ قـاـعـدـةـ الـشـرـقـ فـيـ الـنـورـ وـالـظـلـمـةـ ،ـ لـيـسـ كـفـاعـدـةـ

(١) رـاجـعـ دـارـ مـسـتـرـ الـمـجـةـ الـأـسـيـوـيـةـ ١٨٩٤ مـ ١٨٦٠ .

Recherches Philosophiques Tome 2 (٢)

كفرة المجروس الفائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان لأنهم مشركون لا موحدون ،^(١) .

ومعنى هذا أن السهروردي لم يقبل فكرة النور والظلم كما هي عند المانويين مثلاً أو المرادكة حيث النور مبدأ مساوق في الوجود للظلم وحيث الصراع دائم بينهما ، إذ النور والظلم عنده مظاهران لحقيقة باطنية والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الس الكاملة ، أما الظلم فهو عدم النور ، هو تلاشي النور ، وعلى هذا غلا يمكن أن بعد مبدأ وجوديا . والزرادشتيون والمانويون اتخاذ الشر عندهم فهو ما أنطولوجيا بعد أن كان أخلاقيا ؟

أما السهروردي ولو أنه يرى أن الظلم مساوق للشر بالمعنى الأخلاقي إلا أنه عدم وجود على أية حال ، هو نقص في الوجود الحقيق ، هو تلاشي الأشعة النورانية وذبوها أو هو شبح للحقيقة النورانية . وهذه فكرة أفلاطونية حديثة شائعة عند الفارابي وأبن سينا وأتباعهما بحيث نجد في التاسوعات خلطاً بين المدلول الوجودي للسادة والمدلول الأخلاقي فالمادة نقص في الوجود وهي في نفس الوقت شر .

٣ — ولم تكن الزرادشتية هي المصدر الوحيد الذي تأثر به السهروردي فهو كما يقول عن نفسه إنه متأثر بحكمة فارس وبابل والهند واليونان ومصر القديمة ، ويقصد من هذا الخلط ما كان يزاوله حكام هذه الدول من مجاهدات ورياضات نفسية للوصول إلى الله . غير أنه تأثر في فلسفته بالفكرة الفارسية إلى حد ما كما بينا ، وكذلك بالأفكار البabilية القديمة عن النجوم وله كتب في الدعاء للنجوم والكتواب الكبير تشهد بهذا التأثر . والمصدر المباشر لعبادة النجوم هم الصابئة الذين

(١) مقدمة حكمة الإشراق من ١٩ طبعة طهران .

لإيزالون في بعض أجزاء العراق إلى الآن^(١) ، وكذلك الفيثناغوريون المحدثون الذين ربوا للنجوم دعوات خاصة ، ويسكن أن يكون الصابئة قد تأثروا بالفيثناغورية في هذا . ويمكن أن يكون السمروردي قد استعار تحطيط الوجود الغوراني من الأستاذ الفارسي بالإضافة إلى مذهب الصابئة في النجوم .

إلا أن البحث في المذهب الإشرافي يؤدي بنا إلى التقليل من أهمية هذا الرأى إذ أن الإشراقة أفلاطونية محدثة في جوهرها متأثرة في الظاهر بالفلكي الفارسي القديم ، وقد يكون تأثيرها هذا عن طريق المؤلفات الأفلاطونية المحدثة .

أما دعوات الكواكب والنجوم ومقابلة الرصد الروحاني برصد النجوم ، ومقارنته نظام الملائكة في الأستاذ بنظام الجواهر النورية عند السمروردي فهى أمور تأكى في المرتبة الثانية بعد الأفلاطونية المحدثة .

٤ - وإلى جانب الورادشتية ومذهب الصابئة توجد مذاهب أخرى كالهرمية والعرفانية . وقد اختلف المؤرخون في حقيقة هرمس وهل هو أخنوح أو إدريس النبي أو أنه هرمس مثلث الحكم^(١) .

ويرى بعض المحدثين أن الهرمية هي العرفانية ، والعرفانية أو الفنوصية مبدؤها العرفان ، والعرفان الحق ليس العلم بوساطة المعانى المجردة والاستدلال كالفلسفة وإنما هو المعرفة الحدسية التجريبية الحاصلة من اتحاد العارف بالموضوع.

The Mandæans of Iraq and Iran. By E. S. Drower, (١)
Oxford 1937

(١) راجع مادة هرمس في دائرة المعارف البريطانية ، نصوص الحكم لابن الورق ج ٢ ص ٤٤ وص ٤٥ في نصرة الدكتور أبو العلاء عفيفي وتنزيل نصر Alfred Von Siegel في Der Islam في ٢٩٤ رسالة مؤلف بمஹول عنوانها « رسالة قبس القابس في تدبیر هرمس الهرامس » بدأها بقوله « أعلم يا أخي وفقك الله تعالى إلى سبيله وهذاك ، أن هرمس هو أخنوح وهو إدريس عليه السلام ، وهرمس لغة سريانية ومعناه العالم وهو هرمس الهرامس أي عالم العلماء » راجع أيضاً طبقات الأنطاء لابن أبي أصيمعة ج ١ ص ١٦ طبعة مصر (أخبار الهرامة) .

أما غايتها فهى الوصول إلى عرفة الله على هذا النحو ، بكل ما في النفس من قوة حدس واعطفة وخيال ؛ فالغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحي أنزله الله مذلبه وتناقله المریدون سرا ، وتعد مریديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة ^(١) .

فتعلق العامة بطقوسها وتناول المشفعون مبادئها من الناحية النظرية ، وكانت الغنوصية تخير من المذاهب السائدة والديانات الشائعة بعض أفكارها مدعية تحويلها إلى معنى أعمق ففاعملت مع الوثنية واليهودية واليسوعية .

وتعتقد العرفانية مبدأ الصدور في قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة ، وتنتمي هذه الأرواح في الأولوية كلما بعثت عن المصدر الأول وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول .

وعن هذا الأيون الخاطئ صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس ، وهذا الأيون هو الذي جبس النفوس في الأجسام ، والنفوس تميل إلى النجاة من العالم الحسي ، وهم يقسمون الناس إلى ثلاثة طوائف : هم الروحيف والحيوانيون والماديون ؛ فالطبقة الأولى هم العرفانيون الذين ينجون بما ركب في طبيعتهم من أصل إلهي ، والطبقة الثانية هم الحيوانيون يعوقهم الجسم فيجب أن يتخلصوا منه بضرورب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى يتمكنوا من السيطرة على نوازعه ، وهذه الطبقة وسط بين النجاة والهلاك ، بين الروحيف والماديين ، أما الطبقة الثالثة فهم الماديون الذين تعوقهم المادة عن الصعود فوق العالم السفلي وتمعنهم من البلوغ إلى المقر الروحاني النوراني .

والطريق إلى الله مليء بالوسطاء فإن النفس في رحلتها إلى قمة الوجود تجتاز

(١) راجع الأستاذ يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية الطبعة الثانية من ٤٤ .

أفلالك السيارات السبعة حتى تصل إلى نهاية المطاف . وكانت نظرية الوسطاء شائعة في ذلك الوقت ، سماهم البعض مُمثل أفلاطون وسماهم فيليون القوات أو الملائكة وسماهم غيره بالجن وسماهم الرواقيون (بالكلمة) ويعنون بها القوى الطبيعية الكبرى (١) .

ولما كانت غاية المذاهب الشرقية التطهير وتصفية النفس لذلك فإنها حاولت أن تقرب بين الله وال موجودات فقالت بالوسطاء ليسهل على النفس اجتياز الطريق إلى الله ، وليس معنى هذا تقريراً بالمعنى الديني كما هو عند المسلمين ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ، (٢) ولكنه تقرير بين الطبيعتين : بين الناسوت واللاهوت وإمكان اتحاد الناسوت باللاهوت ولم يجد الصوفية المسلمون هذا الاتجاه في تعليم الدين الإسلامي فلمسافة بعيدة المدى بل لا متناهية بين الإنسان والله ، فالإنسان لا يرقى إلى مرتبة الإله ، والإله لا ينزل إلى الإنسان من حيث الطبيعة على الأقل . وقد نأى نثرت الأفلاطونية الحديثة بهذه المذاهب كلها التي عبر عنها أفلاطون في النسواعات خاتمة محاولة تلفيقية غير ناضجة من الناحية الفلسفية ومتوجهة من حيث أنها كانت ذات أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفي .

(١) الرجع السابق من ٤٤٦

(٢) القرآن الكريم ، سورة ق آية ١٦

الفصل الثالث

التراث اليوناني

١ - إلى أي حد تأثر السهروardi بالفَكِير اليوناني أو بما كان يعرف بالتراث الهليني؟

كانت الأفلاطونية المحدثة هي المذهب التلقيفي الذي اختار من كل مذهب ما يتفق والزعة الصوفية التي امتاز بها أفلوطين ، فقد كانت له مدرسة في التربية الروحية ، وكان له أتباع ومربي دون فتناوات هذه المدرسة الأرسطية المتأخرة والأفلاطونية المتأخرة والرواية ، وأضافتها إلى السحر والتنجيم والأساطير وكل ما عرف عن الشرق من تراث روحي ، وأخرجت مذهبًا يموج بمختلف الآراء وشتى النظريات ، فقد تضمن آراء العرفانيين وكان أفراد كثيرون منهم يتبعون دروس أفلوطين ، وتأثر المذهب بمعتقدات فارس نتيجة للاحتكاك الثقافي الذي كان ملحوظاً بين الفرس والروم . وعلى هذا فإن الأفلاطونية المحدثة كمذهب تجمع مختلف الآراء والنظريات ، ففيها آراء أرسطو إلى جانب آراء أفلاطون .

وانتشرت هذه الفلسفة في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط فأنشئت المدارس التي قامت على الدفاع عنها وتفسيرها . وكان هناك فرعان لها : أحدهما في سوريا وقد تزعمه ياميليخوس ، والآخر في أثينا وقد تزعمه أبروقلس . وبعد إغلاق مدارس الفلسفة في أثينا انتقل الفلسفه من الأفلاطونيين المحدثين إلى جنديسابور في رعاية ملك الفرس .

ونقل السريان المذهب الأفلاطوني الحديث إلى لغتهم ، ثم أخذوا ينقلون التراث اليوناني من السريانية إلى العربية . فنقلوا كتاباً لأرسطو وأخرى لأفلاطون

ولكنهم نسبوا لأرسطو كتاباً ليست له ، بل هي من مؤلفات أتباع المذهب الأفلاطوني الحديث ، ظهرت فيها آراء أرسطية وأخرى أفلاطونية وثالثة لأفلاطين . وعلى هذا فإن العرب لم يعرفوا أرسطو على صورته الحقيقية بل أنهم ظنوا أن بعض الكتب المنحولة هي كتب أرسطو . ولكن معرفة العرب بأفلاطون كانت متوسطة إلى حد ما فقد ترجمت ^(١) بعض كتبه بالإضافة إلى ما تذكره الكتب المنحولة عنه . واستعياض بجمهوريه أفلاطون عن كتاب السياسة عند أرسطو . وقد اتضح من النصوص التي اكتشفت أخيراً أن العرب كانوا على علم بمذهب أفلاطون الحقيقي ، ويضاف إلى معرفة العرب بالنصوص الأفلاطونية ، ذيوع الأفلاطونية المحدثة ، وهى تتضمن تعاليم المذهب الأفلاطوني الأساسية ، ثم انتشار آراء أفلاطون بين حالة العلم من السورين والمصريين كيوحنا الدمشق ويحيى النحوي . على أن الأفلاطونية المحدثة كانت — رغم هذا — المذهب السائد في الفترة التي سبقت حركة الترجمة العربية ، وكان لنقلة أنسهم فسفات لا تخرج في جموعها عن الأفلاطونية المحدثة .

وقد أشرنا إلى أن أفلاطين نفسه قد تأثر بالفَكِير الفارسي وأن منطقة ظهور الأفلاطونية المحدثة كانت منطقة تلاقت فيها مختلف الثقافات وبينها الفكر الفارسي القديم .

٢ — ولكن العرب لم يعرفوا أنهم يتدارسون مذهب أفلاطين وذلك لأن بعض مصادر مذهبة اعتبرت كأنها لأرسطو فذاعت بين الإسلاميين على اعتبار أنها كتب مشائية تعبّر عن آراء المعلم الأول ، هذا بالإضافة إلى ما عرف من بعض الكتب الأرسطية الخالصة وكذلك كتب أفلاطون . وأعتقد أن اتجاه الإسلاميين إلى النزعة التوفيقية يرجع إلى هذه الكتب المنحولة ذلك لأنهم عرّفوا أفلاطين

(١) الفهرست ص ٢٤٤ .

وكانوا يسمونه بالشيخ اليوناني ، أما أن يجدوا كتاباً تتضمن آراء لأفلاطون وأرسطو ثم تنسب في النهاية لأرسطو فذلك مما يبعث على تحبيذ النزعة التوفيقية ، ومن هنا ظهرت كتب في الجمجمة بين رأي الحكيمين ، أرسطو وأفلاطون والثانية الفلسفة الإسلامية بذهاب متعارضة كانت سبباً في تعطيل حركة التجديد والابتكار الفلسفى إلى حد كبير ، وأهم هذه الكتب ثلاثة :

١ - كتاب التفاحة

وهو ينسب لأرسطو ، ويصور فيه المؤلف المجنول حالة أرسطو والموت يقترب منه وهو يمسك تفاحة بيده ، ينافش تلاميذه في الموت والخلود والروح والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت والنفس في ذاتها نور محض ، ويلاحظ تسمية النفس بالنور واستعمال الإشراقية لهذا المصطلح ثم الكلام عن النفس العارفة ومتناهى وسلوكها ورتبتها بعد الموت أو بعد التخلص عن البدن ، وكل هذه مواقف عرضت لها الإشراقية في تفصيـل وإسهـاب . ولاشك في أن كتاب التفاحة هذا نقل مشوه عن فيدون الذي يتكلـم فيه أفلاطون على لسان سقراط عن خلود النفس وبقائـها بعد الموت ، ويـكاد الكتاب المنـجـول يكون نـقـلاً عن فيدون ، إذ أن هناك نـسـخـة خطـيـة من كتاب^(١) يـسمـى مختصر كتاب التفاحة لـسـقـراـطـ ، ويـتكلـمـ فيه سـقـراـطـ بدلاً من أـرـسـطـواـ ، مما يـدلـ على الخلـطـ الخطـيرـ الذـيـ كانـ شـائـعاـ بـيـنـ آرـاءـ كلـ منـ أـرـسـطـوـ وأـفـلاـطـونـ . ولـمـ يـعـرـفـ العالمـ الإـسـلـامـيـ أيـاـ مـنـ المـذـهـبـينـ عـلـىـ حـقـيقـتـهـ إـلـاـ بـعـدـ أـنـ عـكـفـ اـبـنـ رـشـدـ عـلـىـ درـاسـةـ جـمـيعـ الشـرـوحـ الـتـيـ وـصـلتـ إـلـيـهـ وـاسـطـاعـ فـيـ النـهاـيـةـ أـنـ يـمـيزـ بـيـنـ مـاـ لـأـرـسـطـوـ حـقاـ . وـبـيـنـ مـاـ لـيـسـ لـهـ مـنـ آرـاءـ .

(١) راجـعـ سـانـدـلـانـاـ (ـمـصـورـ) سـ ٤٣١ـ - ٤٤٤ـ وقدـ نـشـرـ كتابـ التـفـاحةـ هـذـاـ فـيـ مجلـةـ المـقـاطـفـ سنـةـ ١٩١٣ـ .

٢ — أثولوجيا أو اللاهوت المنحول

وهو كتاب آخر منسوب خطأً إلى أرسطو وقد أثر تأثيراً بلغاً على الفكر الإسلامي، وقد عرف أخيراً أنه مقتبس من تاسوعات أفلوطين . والكتاب في بحثه يشير إلى التربية الروحية عند أفلوطين ، فهو يصور انتقال النفس خلال مراتب الطريق حتى تصل إلى نور الأنوار . في المثلث الأول يتكلم عن صعود النفس إلى العالم العقلي ويقول « نريد أن نفحص عنها كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الحسي »^(١) . ويشير بعد هذا إلى العالم الثلاثة عالم النفس وعالم العقل وعالم الجرم^(٢) . ثم يورد النص المشهور الذي نقله عنه كثيرون من فلاسفة الإسلام « إن ر بما خلوت بمنسى وخلعت بدنى . . . وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقى إلى العالم العقلي ثم إلى العالم الإلهي حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء »^(٣) . ويتبع هذا المعنى في المثلث الرابع : « إن من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوشه وحركاته ، قدر أيضاً في فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسته وبهاءه ، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل ، وهو نور الأنوار »^(٤) .

ويشير السهروردي في التلويحات وحكمة الإشراق إلى هذه النصوص بل إنه ينقل النص الأول « إن ر بما خلوت بمنسى . . . في التلويحات ، ويدرك أنه

(١) أثولوجيا نشره ديريش ص ٤

(٢) أثولوجيا نشره ديريش ص ٦ — يلاحظ أن السهروردي أيضاً يشير في كتاب « هيكل النور » إلى أن العالم ثلاثة ويزوردها عاماً كاماً كاماً في أثولوجيا — راجع الميلك الرابع ، خاتمة الفصل الثالث في الطبعة الجديدة لكتاب « هيكل تحقق المؤلف ».

(٣) المصدر السابق ص ٥

لأفلاطون . ويرد في أنثولوجيا ذكر لأفلاطون وكيف أنه صعد إلى العالم المقلّ ثم وصفه^(١) .

وفي المشر الثاني يتكلّم عن التذكرة^(٢) الأفلاطوني ويشير إلى نظرية أفلاطون في المعرفة وكيف تستند معرفة النفس إلى المثل ، ثم يشير بعد ذلك إلى أنه ينبغي أن يكون هذا المثال عقلياً ليكون ملائماً لجميع الأشياء^(٣) . هذه المثل تؤانف في بحوزتها العالم العقلي ، وهو الذي يفيض على العالم الحسي ويشرق عليه بأنواره^(٤) . هذا العالم العقلي هو جزء العالم الأعلى وهو الرئيس الشريقي ، لا ينفع وإنما يفعل دائماً هذا الرئيس الشريقي هي الجوائز التوراتية العليا أو المثل العقلية^(٥) . ثم أنه يذكر أن العقل الأول يتضمن المثل إذ يقول وإن في العقل الأول جميع الأشياء . وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فمه وهو العقل ، فمهذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلامس تلك الصورة ،^(٦)

ويشير في مواضع أخرى^(٧) إلى ضرورة الارتفاء إلى العالم الشريفي الإلهي . وذلك على لسان هرقليس وكذلك في شاغورس فإنه يتكلّم عن الرجوع إلى العالم الإلهي ، وأما أنا بادوقل فإنه يشير إلى هبوط النفس من عالمها الأعلى لتعاقب على خططيها . وتهبط النفس إلى عالم الحس ، والمحسوسات هي أصنام للمعقولات فالإنسان الحسي هو صنم للإنسان العقلي الموجود في العقل الثاني أي في عالم المثل . والعالم الحسي كله صنم للعالم العقلي ، وعلاقة الصنم بالمثال تقوم على أساس المشاركة الأفلاطונית^(٨) . ويدرك سبب تسمية الموجود الحسي بالصم في النص التالي : -

« الواحد الحق أبدع هوية العقل وأبدع العقل صورة النفس من الهوية »

(١) أنثولوجيا طبعة كوربان ص ١١٢

(٢) أنثولوجيا ص ٥٣

(٣) أنثولوجيا ص ٧٠

(٤) أنثولوجيا ص ٤٩

(٥) أنثولوجيات طبعة كوربان ص ١٦٤

(٦) أنثولوجيا ص ٢٣

(٧) أنثولوجيا ص ٤٤

(٨) أنثولوجيا ص ١٤٢

(٩) أنثولوجيا ص ٥٨ و ٨٧ و ١٣٨ و ١٤٨

التي ابductت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل ، وأما النفس فلما كانت معلومة من معلوم لم تقو أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة ، بل هي فعلته بحركة وأبدعت صننا ، وإنما يسمى فعلها صننا ما ، لأنه فعل داير غير ثابت ولا باق ، لأنه كان بحركة ، والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباق ، بل إنما تأتي بالشيء الداير ،^(١) وإن فالصنم هنا مقابل للمحسوس وهو شبيع زائل متغير على حسب المذهب الأفلاطوني والأفلاطيني معاً .

غير أنها نجد في موضع آخر من أنثولوجيا استعمال الكلمة صنم لا يقتصرها على المعنى الحسي وحده بل على المعنى العقلي أيضاً ، فهناك أصنام عقائية هي المثل وأصنام حسية هي الموجودات المحسوسة يقول : « وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلوونا أن هذه الأصنام الحسية الخسيسة إنما هي مثل تلك الأصنام العقالية الشريفة »^(٢) . ويعود فيذكر أن الحكماء الذين صعدوا إلى العالم العقلي شاهدوا صوره وعرفوها معرفة صحيحة ؛ ولكنهم كانوا يعبرون عن معرفتهم « لا برسم ولا بقضايا وأفوايل أو أصوات أو منطق ... لكنهم كانوا ينشئونها في حجارة أو في بعض الأجسام فيصيرونها أصناماً ، وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صننا ، وأقاموا للنفس عليا وكذلك كانوا يفعلون فيسائر العلوم والصناعات ، أعني أنهم كانوا ينشئون لكل شيء من الأشياء صنما بمحنة متقنة »^(٣) .

وهذا النص يشير إلى بدء استعمال الرموز للدلالة على المعانى العقليه . والواقع أن الرمزية لها أثر كبير في تاريخ الفكر الفلسفى المتأثر بالنزاعات الصوفية ، ونجد أن هذا التقليد قد شاع عند جميع مفكري الإسلام فابن سينا يتبع نفس الأسلوب

(١) انثولوجيا ص ١٣٨ (٢) انثولوجيا ص ١٦٧

(٣) انثولوجيا ص ١٦٦

في رسالة الطيروف قصة حى بن يقظان وفي سلامان وأبسالا ، وكذلك السهوردى في كل رسائله الصوفية . ويعتبر فيلون السكنترى أول من استبطن النصوص الدينية (التوراة) واعتبرها رموزاً لمعان تخضع للتأويل وقال عن أفلاطون إنه موسى يتكلم باليونانية^(١) ، واستمر هذا التقليد واستند عند الباطنية في الإسلام من جعلوا للنص باطناً وظاهراً واستندوا إلى النص القرآني « وما يعلم تأويلاً إلا الله والراسخون في العلم »^(٢) وقالوا إن الراسخين هم الباطنية ... الخ . واستند الإشراقيون إلى آيات كثيرة وردت في القرآن عن النور فأولوها تأويلاً إشراقياً .

وكان حدث هذا بالنسبة للنصوص الدينية من حيث اعتبارها نصوصاً رمزية تخضع للتأويل العقلى ، نشأ تيار آخر وهو تيار إنشائى يقوم على ترجمة المعانى العقلىة إلى رموز قصصية أو هندسية أو رياضية ؛ وهذا التيار هو الذي بدأنا بالكلام عنه وعندها في الحديث عن الرمزية ، وهذه الرموز لا يصح الرد عليها كما يقول السهوردى إنه لا رد على الرمز كما ذكر سوريانس (ويغلب على الضفأن سوريانس هذا أفلاطونى محدث^(٣)) .

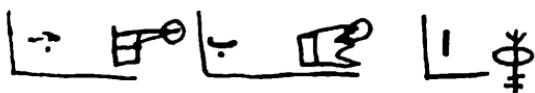
وقد غالى السهوردى في استعمال الرمز حتى أنه أخذ يستعمل صوراً ورسوماً وأشكالاً غير معبرة قد لا يفهمها أى شخص إلا بالتلقيين عن القيم حامل الكتاب

(١) استعمل أفلاطون الرمز في بعض كتبه (قصة السكھف مثلاً) .

(٢) سورة آل عمران آية ٧ .

(٣) راجع مقدمة الرسائل الميتافيزيقية . الصور الثلاث المذكورة في حكم الإشراق

وعلومها لا تعطى إلا بعد الإشراق وهي : ١ - وأول الفروع في الحكمة، هو الانلاغ عن الدنيا ، ب - وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية ، ج - وآخره لا نهاية له .



أى القائم على تعليم كتاب حكمة الإشراق^(١) . و توجد في التلويحات أيضا بعض رموز تصويرية .

و تجد في أثولوجيا إشارات كثيرة بتجدها عند السهروري ، وقد أشرنا إلى استعماله لكلمة « الصنم » في مقابل الموجود الحسي ، والسهروري يستعملها بنفس المعنى في حكمة الإشراق .

أما تسمية^(٢) العقول بالأنوار والله بنور^(٣) الأنوار والعالم العقلي بالعالم النوراني^(٤) فتجدها في مواضع كثيرة في أثولوجيا ، يقول « الأنوار كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبها لا يخفى عليه منه شيء » ، لأن الأشياء هناك ضياء في ضياء فذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً ،^(٥) و ترد كلمة « إشراق » في أثولوجيا بالمعنى الذي يوردها به السهروري : « فن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيّراً فاضلاً ، وأن تكون له حواس قوية لا تتجدد عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف . . . ولذلك صارت كلة هذا الإنسان ، وإن كانت ضعيفة خفيفة ، أخرى وأظهر إشراق كلة النفس العالية عليها واتصافها بها »^(٦) .

ويشير مؤلف أثولوجيا إلى نظرية الفيض في المثلث العاشر : فيذكر أن الواحد الحمض هو علة الأشياء كلها ، الأشياء كلها انبعشت منه^(٧) (أي فاضت وأشرقت عنه) .

(١) راجع مقدمة حكمة الإشراق (٢) أثولوجيا ص ٧٧ ص ٨١ ص ٨٢ ص ١١٥

(٣) نور الأنوار والنور الأول ص ١١٨ ص ١٦٠ والنور الذي ينبع عنها لا نهاية له .

(٤) أثولوجيا ص ١٦٣ ص ٥٨

(٥) أثولوجيا ص ١٣٧ ، ١٣٦ ص ١٤٩

والواحد الحق صدر عنه العقل الأول وعن العقل الأول صدرت النفس واستمر الفيض وعن النفس أبدع الصنم وهكذا .

ويظهر من هذا أن الوسطاء ^(١) بين الواحد والعالم الحسي هم العقول أو العالم العقل . وهنا تظهر فكرة الوسائل التي شاعت في المذاهب الإسلامية والتي تميز بها المذهب الأفلاطوني المحدث ، والتي ترجع إلى نظام الملائكة كما وردت في الكتب المقدسة أو في الأبساط الفارسية فهـى على درجات يفضل بعضها بعضاً .

وإذا تركنا الشكل العام أو التخطيط الانطولوجي للمذهب (الأفلاطوني المحدث) في أنثولوجيا ، كما نقل عنه السهروردي ، نجد أن أنثولوجيا قد تضمن المبادىء الأساسية التي تقوم عليها فلسفة السهروردي .

١ — فبدأ إمكان الأشرف الذي يبني عليه السهروردي فلسفته نجده في غير موضع واحد من أنثولوجيا ^(٢) .

٢ — والفقر والفن ^(٣) في النورية تسميتان يوردهما السهروردي ليبين مراتب الأنوار ^(٤) . وكذلك الشدة والنقص في النورية . ^(٥)

٣ — ثم القيمة والمحبة ^(٦) وما مبدأ انباد وقل وقد يرددان في أنثولوجيا باسم الغلبة والمحبة وما مبدأ آن إشراقيان أيضاً .

٤ — القرب والبعد عن الواحد يحدد شدة النورية . ^(٧)

٥ — العقل يفعل الأشياء بترتيب تنازلي شيئاً بعد شيء . ^(٨)

ويتبين من هنا مبلغ تأثير أنثولوجيا ذلك التأثير الواسع المدى الذي يظهر

(١) أنثولوجيا ص ١٦٣ ، ص ١٧٠ (٢) ص ٨٧

— (٣) الفقر والفن من المجازات الأفلاطونية المشهورة للدلالة على المادة والصورة .

(٤) ص ٦٦ ، ص ٩٣ (٥) ص ١٥٩ (٦) ص ٩٣ (٧) ص ٨٨

(٨) ص ٩٣ (٩) عن الدليل ص ٨٩

عند الفارابي وابن سينا وال歇罗德ى ، والذى كانت محتوياته شائعة في أواسط
الفكر الإسلامى يتناولونها بعض التحوير دون التغير أو التبدل .

٣ — الإيضاح في الخير الحمض أو كتاب العلل : لم يكن لأنثولوجيا وحده
ذلك الأنثير الواسع المدى بل شاركه في ذلك كتاب منحول آخر وهو الإيضاح
في الخير الحمض ، وحقيقة هذا الكتاب أن راهبًا سوريا في القرن الخامس
الميلادي اتحل اسم ديونيسوس (١) الأريوباغي واقتبس بعض نصوص كتاب
الإلهيات لأبروقلس زعيم الفرع الأنثيني للأفلاطونية المحدثة وسماه « مبادىء العلم
اللهى » ، ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الأخير وأسموها « الإيضاح
في الخير الحمض » ، ثم نقل دي كريمونا الإيضاح إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر
وسماه كتاب العلل ، Liber Di Causis لأنه يدور حول مبحث العلل ،
وقال الغربيون عنه إنه لارسطو (٢) ولما نقل جيوم دي موربك كتب أبروقلس
عرف أن كتاب العلل جزء من مبادىء الإلهيات لأبروقلس .

وفي الكتاب إيراد لإشراق الله على النفوس ، وهو يسمى الله نورا فهو النور
العقل ، وشمس العقول ، والله جمال ومحبة ، أما الشر فهو عدم وجود الموجودات
صادرة عن الله .

وأبروقلس يرتتب الملائكة بحسب كلامها في طوائف ثلاث :

(١) السروفيون ، الكروبيون ، الأعراش . (٢) السيدات ، القوات ،
السلطانين . (٣) الرياسات ، الملائكة ، رؤساء الملائكة .

الملائكة وجدوا قبل العالم الحسى واستمدوا نورهم من الله قبل ظهور هذا العالم ،

(١) نميريذ بولس الرسول .
الفلسفة الأولى في مصر الوسيط ص ٥١ الآ...:اذ يوسف كرم ، راجع أيضًا : عبد الرحمن
بدوى ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ١ - ٣٣ .

فهم العقول النورانية في مذهب السهروردی ، إذ أن السهروردی يذكر أسماء بعض الملائكة ، فيتكلم عن الكروبين ومنهم جبرائيل وهو من رؤساء الملائكة ... الخ .

٣ — وإن فقد انتقل مذهب أفلوطين إلى الإسلاميين فتدارسوه ، وظهر الكندي والفارابي وابن سينا وبعده السهروردی . وعن طريق ابن سينا من ناحية وعن الطريق المباشر من أثولوجيا وغيره تكون مذهب السهروردی أعلى الأقل وضع خطوطه الرئيسية ، أما الآخر الفارسي فقد كان في المظاهر الخارجى للذهب الإشراقي ، ويتمثل في ثانية النور والظلمان تلقاها السهروردی ، إما من المصادر الأفلاطونية ^(١) كما أشرنا أو من المصادر الفارسية التي كانت ذاتعة في ذلك الوقت في الترجمات العربية للأصول الفارسية .

و قبل أن نبين أثر ابن سينا في إنتاج السهروردی يجب أن نحدد أثر العوامل الأخرى الإسلامية التي كان لها أثر كبير على المذهب . فالقرآن نفسه بما فيه من آيات « الله نور السموات والأرض ... » ^(٢) يصح أن يكون أساساً للمذهب الإشراقي . على أن هناك تياراً قوياً تأثر به السهروردی هو التيار الروحي الصوفى الذى يتمثل في البسطامى والحلاج وذى النون المصرى . فقد كون هذا التيار الجانب الصوفى الذى يرتكز عليه المذهب الإشراقي ، وقد تأثر السهروردی على وجه الخصوص بأبى طالب المكى فى كتابه « قوت القلوب » ، وذلك من حيث المراتب الصوفية في الطريق الصوفى .

و ثُمَّت تيار هام من الجائز أن يكون مصدراً من مصادر المذهب الإشراقي خصوصاً وأن السهروردی أتىهم بأن له مذهبًا في الإمامة ، هذا التيار الباطنى هو مذهب القرامطة .

(١) فكرة النور أشرنا إليها في أثولوجيا وفكرة الظلمان واردة في المقالة التي يتكلم فيها أفلوطين عن الشرور و مصدرها في الناسوغرات فيقرنها بالظلمان والمدم . (٢) سورة النور : آية ٣٥

الفصل الرابع

التراث اليوناني (تابع)

الباطنية والغزالى وابن سينا

١ — ماهو الأساس الذى قامت عليه دعوة الباطنية؟

قويت دعوة الباطنية عقب ثورة الزنج في جنوب العراق ٢٦٤ هـ (١٨٧٧ م) وظهر القرامطة الذين يعتقدون المذهب الشيعي فيما يختص بالملكية ومذهب الإشراق الفلسفى ومبادئه لرتبة المربيين وتعيين مراتب السالكين وقد قامت دعاية واسعة النطاق حول هذه الفرقة وامتد أثرها إلى الأحساء على الخليج الفارسي ، حيث انتشرت بين العمال وال فلاحين و تكونت بعد ذلك دويلات منفصلة للباطنية في الأحساء وخراسان واليمن وسوريا ، وانتشرت تعاليم الباطنية الاجتماعية بين القرنين التاسع والثانية عشر الميلادى . وقد تسلطت الدولة الفاطمية الإسماعيلية على هذه الحركة واستغلتها لمصلحتها ، وقد انتشر نفوذ الإسماعيلية بانتشار مذهب الباطنية .

(١) وتعتبر حركة الباطنية من ناحية المعرفة باستخدام أساليب وألفاظ أجنبية في اللغة العربية ، هذه الألفاظ آتية من مصادر هلينية (أفلاطونية محدثة وصافية وعرفانية الخ) ويظهر تأثير المذهب الصابئي بطريقه واضحه في المذهب الباطنى لأن حمدان القرمطي وهو أول القائمين على المذهب نشأ في واسط وهي مركز من مراكز الصابئية ، ودليل ذلك أن الباطنية استعاروا كثيراً من الطقوس الدينية التي يمارسها الصابئية .

وللقرامطة الباطنية نظرية في الإمامة لا تقوم على أساس التسلسل التاريخي

في النسب بل على أساس قوة الإمام العقلية واستعداده لتلقي الإشراق من أعلى ، والتفويض نتيجة تلقيه الأمر من العقول العليا ، فالإمام إذن في أرق درجات الوالصلين الذين يتلقون إشراق الله ..

ومعنى الإمام على هذا الرأي قال به إخوان الصفا والميداني وابن هان وأبن مسراة .

(ب) ولمعرفة مذهب القرامطة والباطنية على وجه العموم يجب ألا نكتفى بكتاب أهل السنة الذين شوهوا المذهب . ونجد مقتطفات في كتاب التنبيه للبلطي وفي الشهريستاني وفي (المسائل العشرة) للرازي ، ويجب أيضاً دراسة كتابات إخوان الصفا فهي تتضمن كثيراً من تعاليم الباطنية . ويرى القرامطة أن العالم مجموعة من الظواهر المتعاقبة ، وتشرق العقول على هذه الظواهر ويختنق الحجاب المادى تبعاً لذلك بالتدريج وهذا الحجاب هو الحسن وتستمد العقول إشرافها من الواحد .

وموقفهم من الذات الإلهية يشبه موقف الأفلاطونية الحدّة ، فهى في أسمى درجات المعقولة الخاصة ، وهى نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى وعن الذات الإلهية أو (النور العلوى) يفيض النور الشعشعانى القاهر منذ الأزل وإلى الأبد ويتبعد عن هذا الفيض (العقل السكلى) ونفس العالم وتتصدر العقول الإنسانية بالتدريج وهى عقول الأنبياء والأئمة والأولىاء ، أما العقول الأخرى أى عقول الأشخاص العاديين ونقوس الحيوانات وغيرها فهى ليست إلا أشباحاً من العدم . ويصدر عن النور الشعشعانى النور الظلامى وهى المادة السالبة المقهورة ومصيرها العدم . وتنظر فى أشكال وهيئات مختلفة على شكل نجوم فى الأفلاك وعلى شكل أجسام زائفة على الأرض .

وأما عقول الأنبياء والأئمة وتابعיהם فهى قبسات نورية أشرق عليها النور بخامة وسط النور الظلامى ، وقد كانت عميماء ، وكانت مادة غير حقيقة

كالانكسارات في المرأة وكانت تتبع الأدوار التي تمر بها الأنوار السفلية ، ويسرق النور على هذه القبسات عندما تصبح شاعرة بذواتها الإلهية ، وهذا الشعور بالذات هو الحدس أو الإدراك النوق الذي يخلصها من الطفافة الخنسة وهم : السهام والطبيعة والقانون والدولة والضرورة .

والإشراق المستمر يجمع بين المقول المنفصلة والقبسات الإلهية التي يبدأ كل منها في صورة فردية تتبع سلسلتين ملائقيتين ، فهى تبدأ في التناقض من حيث الطبيعة الفردية (الشخصية) وبها درجات (الناطق والصامت والباب) وبعد أن تتفق الطبيعة الفردية (الشخصية) تصبح القبسات شاعرة بذاتها وتنتقل إلى سلسلة أخرى وبها درجات (الداعي والمحجة والإمام) . وتزداد هذه السلسلة الأخيرة أعداداً بما يفدي عليها باستمرار من السلسلة الأولى . وتنتقل العقول من دور إلى دور إلى ما لا نهاية ما دامت متعلقة بطبيعتها الشخصية إلى أن تلاشى هذه الطبيعة وحينذلك تنتقل إلى سلسلة الذوات النورية الإلهية الشاعرة بذواتها .

ويسمون الأدوار التي تمر بها الشخصية الفردية الأكوار والقرانات وهي ما يعرف بالتناضح . والقramate لا يعترفون بتأثير الأجرام الفلكية تأثيراً مباشراً على العقول ، ولكن الأمر الإلهي (كن) هو الذي يؤمن بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول ، أى هناك توازن بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول فليست هناك علة من أى نوع . وينتج عن هذا التوازن تغير الملل كل ٩٦٠ سنة والامبراطوريات كل ٢٤٠ سنة والحكام كل ٤٠ سنة والأوبئة كل عام . . . وعند ما تأتي اللحظة الأخيرة تبطل كل حركة وتقف الأدوار التي تمر بها العقول والمواقيت التي تنظم الأجرام السماوية ويحصل ما يسمى بالديجور أو الصيحور أو البكار .

(ب) وغاية الطريق عند الباطنية - والقramate منهم على وجه الخصوص -

أن يصل المريد إلى الله بعد أن يعرف مراتب الوجود التي أبدعها الفيض الإلهي ، وينسى هذه المراتب في النهاية . وقد تأثر القرامطة في هذا بالمانوية والصابئة والعرفانية واليونان القدماء . وقد أثروا أيضاً في نظام الرهبنة عند المسيحيين وفي كثير من الجامعات والهيئات الخاصة في أوروبا في القرون الوسطى .

وتبعد تعاليم القرامطة السلوكيّة منهاجاً لا مناقشة فيه إذ أن له سلطة معصومة ويسمونه « التعليم »، ولذلك فقد أطلق الغزالي عليهم لفظ « التعليمية » .

ومن المريد أو السالك يتسع مراتب :

وأولاًها كما يذكر عبد القاهر البغدادي : التفرس أى اختبار قابلية المريد وصلاحيته . (٢) التأنيس (٣) التشكيك (٤) التعليم (٥) الرابط (٦) التدليس (٧) التأسيس (٨) الخلع (٩) السلخ

وفي المرتبة الرابعة وهي مرتبة « التعليم »، يقسم المريد فيما بالطلاق بالثلاثة من زوجته ويسمى (بالطلاق المعاق) إن هو أفقى سراجاع ، وهذا السر يتعلق بما يسمى « بالزنا » عند القرامطة .

(ج) كان القرامطة من الباطنية كما يقول المقريزى يرمزن إلى ما ي يريدون بضمده فإذا أرادوا الكلام عن الطريق خاضوا في الكلام عن الفلسفة النظرية وإذا تكلموا عن التوحيد قصدوا التلبيه ، وقد اعتبروا الحروف حجباً للمعنى ورموزاً يحب تحطيمها للوصول إلى الفكرة الخالصة فهم إذن من أتباع الرمزية المتطرفين ، ونظرية القرامطة في الإمامه تقرب من نظرية الإمامه عند غلاة الشيعة . والجسم في نظرهم ليس له وجود حقيقي فهو مجاز غير حقيق ، والنفس الإنسانية تظل شخصية ما دامت متعلقة بالبدن ، ولا تسمى نوراً إلا إذا فارقته وحيذذلك تنتفي عنها الصفة الشخصية وتصبح ذات طابع نوراني كلى .

(د) علاقة الباطنية بالطليعية :

تأثير القرامطة والباطنية على وجه العموم بالصابئة كما بينا وقد ذكر أهل

البُشَّة أن القرامطة من الشعوبية الذين تأثروا بالمانوية والمزدكية والخراطية أي بالتراث الفارسي ، وحاولوا بهذا أن يهدمو مبادئ الإسلام . وقد تأثر القرامطة بالأساليب القرآنية ، وكانوا من أوائل دعاة النظر العقلى كالمعزلة وقد ظهروا في فترة احتكار الفكر اليونانى بالنأملات الفلسفية الإسلامية . قد أشارت الدعوة القرمطية إلى فلاسفة اليونان واعتبرتهم أنبياء مقدسين فيثاغورس وأنباد وقل وأفلاطون وغيرهم وهرمس وأغاناذيمون ، وكانوا يعنون مريديهم إلى قرامة مؤلفات هؤلاء واعتبارها في مرتبة واحدة مع القرآن . وكذلك قرامة كتب جاماسب (١) الفارسي .

وقد أثر الباطنية على وجه العموم والقراطمة منهم علىخصوص في الإسلام بما نقلته لهم رسائل إخوان الصفا ، وأدخلوا نظرية الإمامة ونظرية الاستعداد للنبوة في الفلسفة . وتأثر بها الفارابي وابن سينا ، وكذلك نظرية العقول العشرة كما هي عند فارابي وابن سينا وقصة حى بن يقطان ، وفي التناصح عموماً وقولهم بالنور الحمدى . وفي التصوف أثروا على سهل التسترى والسمورى ، كما أثروا على الدين يهاجونهم مثل الحاج والغزالى والتوحيدى وابن نيمية فهؤلاء قد استعملوا أساليب القرامطة وألفاظهم . وكذلك تأثر ابن العرب بهم في نظريته عنوحدة الوجود .

هـ - يلاحظ أن مذهب القرامطة الفلسفى قد قام على فكرة التور والإشراق التورانى ، كذلك استعمل القرامطة نظرية الصدور وتكلموا عن الأكوار والأدوار وأشاروا إلى مراتب الطريق الصوف ولاشك أن هناك أوجهها كثيرةتشبه بين موقف السمروردى الفلسفى الصوفى وموقف هؤلاء ؛ إلا أنه ربما كان اتجاه الآراء فى طريق التوازى لالتأثير ، وحينذلك يتعدد المصدر فيكون السمروردى والقراطمة آخذين من مصدر واحد وهو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالتراث

(١) من أتباع زرادشت .

الشرق . ومهما يكن من شيء فقد كان مذهب القرامطة من الحقائق الثقافية البارزة في الجو الفكري للعالم الإسلامي خصوصاً في الفترة التي عاش فيها السبروردي^(١) .

ل — نظرية الإمامة بين الباطنية والسبوردي :

على أتنا نقف قليلاً عند نظرية الإمام كما يقول بها الباطنية فنجد أوجه للشبه بينها وبين ما يقول به السبروردي في هذا الصدد ، فالباطنية لا يحفلون بالتسلسل التاريخي للإمامية ، أى لا يقولون بالوصية التاريخية ، بل يذهبون إلى أن الإمام هو أرق الوالصلين في عصره وهو أكثرهم استعداداً لائق إشراق الأنوار العليا ، وهو مأمور من هذه العقول ومفوض منها لتولى الإمامة ، وإنذ فلامامة مرتبة عقلية سامية وليس مجرد تبعية للنسب إلى « على » ولتناول موقف السبروردي بقصد هذه المشكلة وهو يعرضه في مقدمة حكمة الإشراق يقول :

« ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القردية كانت لاغية ، بل العالم ماخلاً قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات ، وهو خليفة الله في أرضه ، وهكذا يكون مادامت السموات والأرض والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتراخيهم إنما هو في الألفاظ ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعریض . »^(٢)

(١) بالإضافة إلى ما ذكرناه في الصفحتين السابقتين عن القرامطة راجع الشهريستاني في : الملل والنحل . ابن حزم « الفصل » . التنبـيـه المـلـطـيـ . المسـائـل المشـرـمـة لـلـرـازـيـ . رسـائـل أخـوانـ المـسـفـاـ . الغـزـالـيـ فـي الرـدـ عـلـى التـالـيـمـيـةـ . المـقـرـيـزـيـ : اـحـظـطـ . التـوـبـغـيـ : ثـرـقـ الشـبـعـةـ . دـوـنـ الدـسـوـنـ عـقـيـدـةـ أـهـلـ الصـيـمةـ .

موقف الملائج من القرامطة راجع Massignon : La Passion d'Alhallaj

Bernard Lewis : The Origin of Isma'ilism

مقال ماسينيون عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) حـكـمـةـ الإـشـرـاقـ مـنـ ١٩ـ ، ٢٠ـ

ثم يستطرد فيقول : « فإن اتفق في الوقت متوجل في التأله والبحث فله الرياسة ، وإن لم يتفق فالمتوجل في التأله ، المتوسط في البحث ، وإن لم يتفق ، فالحاكم المتوجل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولا تخلو الأرض عن متوجل في التأله أبدا ولارياسة في أرض الله للباحث المتوجل في البحث الذي لم يتوجل في التأله ، فإن المتوجل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث خسب إذ لابد للخلافة من التلق ، لأن خليفة الله ووزيره لابد له من أن يتلق منه ما هو بصدره ، ولست أعني بهذه الرياسة التغلب بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهراً وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وإن كان في غاية الخنوع وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نوريا ، وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبة^(١) ». ويستطرد فيقول : « وأجود الطلبة طالب التأله والبحث^(٢) ». ويقول أيضا ، هناك متوجل في التأله عديم البحث . ، ويضيف إليه الشارح « كأكثير الأنبياء والأولياء من مسايخ التصوف . »

هذه النصوص تشير إلى ما يلى :

أولا — الإمامة أبدية أزلية إذ أن العالم لم يخل أبداً من شخص قائم بالحكمة وهو الخليفة أى أن الحكام الأقدمين من الفرس واليونان وبابل والهنود ومصر القديمة ، هؤلاء الحكام الذين يذكرهم السهروري في حكمة الإشراق على أنهم أصحاب الحكمة الذوقية الإشراقية ، يُعدوا من الأئمة ما داموا من طالبي التأله ، إذ الحكمة الذوقية مقصد طالبي التأله أى الذين يصلون إلى الله بعد تخطي مراتب السلوك الصوف ، وكذلك الأنبياء والأولياء من طالبي التأله . ومعنى هذا أن صفة الإمامة لم تصبح إسلامية فقط بل الإمامة كانت موجودة قبل الإسلام ، بل وتنصمت سائر الديانات بـهاوية أو غير سـهاوية . والحكماء المتألهون كلهم أئمة يتفقون

(٢) حكمة الإشراق ص ٢٣ ، ٢٤

(٦) السهروري

في صفة الإمامة وفي تلقى الإشراق من العقول العليا وإن كانوا يختلفون في النطق والعادات .

ثانياً : الصفة الرئيسية للإمامية هي التوغل في التأله ولكن التوغل في التأله مع التوغل في البحث أفضل من التوغل في التأله وحده ، أى أن الفلسفه المتصوفين الذين يتغلوون في التأله والبحث أفضل من النبي أو الولي المتوجل في التأله عديم البحث أو متوسطه ، وعلى هذا فابن تيمية^(١) على حق حينما قال عن السهروردي إنه يفضل الفيلسوف على النبي كابن العربي وإنه ادعى النبوة كما قال غيره من مؤرخي سيرته ، ذلك لأن السهروردي وابن العربي وابن سبعين من طالبي التأله والبحث فهم أفضل من طالب التأله وحده لتولى الإمامة .

ثالثاً : هناك صفة ثانية للإمام وهي ضرورة تلقيه الأمر الإلهي أى أنه مأمور بإصلاح النوع وعمل التشريعات والتوصيات وهذا الأمر الإلهي يأتيه من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوارها فليس هو كالوحى بالمعنى الديني الحالص ولكنه إشراق وفيض نوراني من نور الأنوار يختص به من استحقه من أرقى السالكين في عصره .

رابعاً : إن الأرض لا تخلو من الإمامة ، وإذا ذهبنا مع هذه القضية إلى مدارها الطبيعي واجهتنا نظرية الإنسان الكامل ووحدة الوجود . فالإمام هو الإنسان الكامل ، وهو علة وجودية يستند إليها الكون والأئمة على اختلاف عهودهم هم الأوتاد والدعائم التي يقوم عليها صرح الوجود ، فلا يمكن أن تخلو الأرض من الإمام أو الخليفة لأنه علة وجودية وأساس للسكنى^(٢) وهم الواسطة بين عالم

(١) راجع مجموعة المتن، لابن تيمية ج ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة سنة ١٩١١ .

(٢) راجع الإنسان السكالى للجibeli . ويعنى أن يفسر إطلاق لفظ « اسفهند » على النفس الناطقة بأنه إشارة إلى معنى الإمامة ، إذ أن معنى « اسفهند » مافاريسية السيد أو الدعقان ، والنفس إذا ما ترقى وتتأهلت صارت لها السيادة والرياسة أى الإمامة .

الأمر وعالم الخلق ، وبالطبع لم ينته السهروردي إلى مثل ما انتهى إليه الجليل وابن العربي ولكن هناك علاقة وثيقة بين الموقفين .

خامساً : الإمام أو الخليفة^(١) هو القطب وهو أعلى درجة بين الوالصلين ، وقد يكون مستوىياً ظاهراً أى له مقاليد الأمور السياسية ، فيصبح العصر نورانياً أى عصر ازدهار وتقدير ، وقد يكون القطب خفياً غير مستوى خامل الذكر ليس له أى تأثير في الشتون الزمانية ، وعلى ذلك تخلي الأرض من التدبير الإلهي وتغلب عليها الظلمات أى التأخر والانحطاط .

هذه هي نظرية السهروردي في الإمامة نجدها متقدمة بنظرية القرامطة أشد التأثير ، فالسهروردي بذلك يعد من أساطين الباطنية . ويظهر أن معاصريه عرروا عنه هذا خصوصاً وأن نظريته تفسر الإمامة على أنها حقيقة كونية تدرج تحتها النبوة ، وهو يقول إن الأرض لا تخلي من إمام فكيف ينتهي المرسلون عند محمد ؟ وهذا ما يلاقى نوراً على سبب مقتله كما بينا .

٢ - الفزالي : - وقد بینا أن الفرزالي قد تأثر بأساليب القرامطة وحججه ويعکن أن يعد كتابه مشكاة الأنوار دليلاً على هذا ويمكن من ناحية أخرى أن يكون السهروردي قد تأثر بأساليب القرامطة عن طريق مشكاة الأنوار .

وقد عرف عن الفرزالي بعد طول معاشراته للدراسات الفقهية والكلامية أنه مال إلى التصوف كطريقة ، وسلك مع أهل الطريق وتتكلم عن القلب والوجود والإدراك الذوق ، ويوضح لنا ، المنفذ من الضلال ، تارياً خاماً ممتعاً لحياته العقلية ، وانتهاءً إلى تفضيل الذوق الصوفي كطريق للمعرفة .

و، مشكاة الأنوار ، من رسائل الفرزالي الهامة التي تعبّر عن الاتجاه الأخير

(١) راجع مياكل التور س ٣٥ ، حكمة الانحراف مة القراءة فصل ٢ حيث يذكر معنى الخلابة في عام المقول .

للغزالى . وهو يقسمها إلى ثلاثة فصول . ويدرك في المقدمة ، الحمد لله مفيض الأنوار ... والصلة على محمد نور الأنوار ، ثم ينتقل إلى الكلام عن سبب تحرير الرسالة فيذكر أنه حررها استجابة لأحد المستفسرين عن أسرار الأنوار الإلهية وأنه يريد تفسير قوله تعالى «الله نور السموات والأرض» ، مثل نوره كشكة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاسرقية ولا غربية يكاد زيتها يضي . ولم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء . . . (١) وقوله عليه السلام «إن الله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» ، ثم يذكر أن هذا العلم لا ينفتح بابه إلا للراشدين من العارفين فهو يكتفى بإشارة مختصرة وتلويمات (٢) موجزة ويتناول الفصل الأول بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له . فيعرض لمفهوم النور عند العوام ثم لفهم الخواص له ونائماً لمفهومه عند خواص الخواص .

فتعند العوام يشير النور إلى الظهور ، والنور عبارة عما يبصر بنفسه ويتصدر به غيره كالشمس والقمر والنيران المشعلة والسرج وهذا هو النور المحسوس (٣) . ولما كان الإدراك موقعاً على النور لذلك فإن الروح الباصرة مساوية للنور أو أنها تسمى النور وهذا مبلغ فهم الخواص . أما خواص الخواص فيرون أن العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الباصرة . وإشراق نور الحكمة على العقل يجعل الإنسان مبمراً بالفعل بعد أن كان مبمراً بالقوة . وهناك عالمان عالم الحسن وهو عالم الشهادة وعالم العقل وهو عالم الملائكة . وعالم الشهادة بالنسبة إلى عا

(١) سورة النور آية ٣٥ .

(٢) يلاحظ استعمال لفظ تلويمات التي يطلقها السهروردي على أحد كتبه . راجع مشكاة الأنوار للفزالى ص ١١١ (المواهير الفوالى من رسائل الغزالى سنة ١٩٣٤) .

(٣) مشكاة الأنوار ص ١١٢ .

الملائكة كالظلة بالإضافة إلى النور ولذلك يسمى عالم الملائكة بالعالم العلوى والعالم الروحاني والعالم النورانى ، وفي مقابلته العالم السفلى والجسدى والظلامى . قال عليه السلام «إن الله خلق الخلق في ظلة ثم أفاض عليهم من نوره» ، وأن عالم الشهادة هو ظل عالم الملائكة ، والنبي محمد هو الروح القدس النبوى الذى تفيض بواسطته أنوار المعارف على الخلق ، فهو السراج المثير الذى يفيض أنواره على غيره . والأنبىاء كلام سرج وكذلك العلامة ، ولكن فى تفاوت ، وهذه السرج تقتبس نورها من أنوار علوية .

وتحت هذه الأنوار السماوية التى تفيض أنوارها على الأنوار الأرضية بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنّه أعلى رتبة ، فأعلم أنه قد اكتشف لآرباب البصائر أن الأنوار الملائكية إنما وجدت على ترتيب كذلك ، وأن المقرب هو الأقرب إلى النور الأقصى . . . وأن فيهم الأقرب الذى تقرب درجه من حضرة الربوبية التى هي منبع الأنوار كلها وأن فيهم الأدنى وينتمون درجات تستعصى على الإحصاء وإنما المعلوم كثرةهم وترتيبهم في صفوفهم . .

وكما أن الأنوار لها ترتيب خاص كذلك فإنها لا تتسلسل إلى غير نهاية بل ترقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته الذى ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها . والنور الأصلى ، منبع الأنوار كلها ، غنى في جوهره وهو النور الحقيق وما عاده نور مستعار منه أى فقير في ذاته بالنسبة له : المستعير هو الفقير ، والغنى هو المعير . فالنور منه ماله وجود في ذاته كالنور الأصلى ومنه ما ليس له وجود في ذاته بل يستمد وجوده من غيره كأنوار الصادرة عن النور الأصلى . ومن الموجودات ما ليست موجودة لا لنفسها ولا لغيرها وهي الموجودات الظلامية والظلمة في مقابل النور وهى عدم له .

درجات العارفين :

والكلام عن الأنوار وترتبها هنا ليس من قبيل البحث النظري الميataفيزيق . بل هو مرتبط كل الارتباط بالطريق الصوفي . فالسالك يبدأ بالتعاق بالنور المحسوس ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعمول أولى باسم النور من المحسوس ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى فهـ هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه هو وحده النور الحقيقـ وما عداه مجاز . « العارفون بعد العروج إلى سماه الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق . . . واستغروا بالفردانية المضـة . . . فلم يبق عنـهم إلا الله فسـكروا (فـلا أـفـقـوا) عـرفـوا أن ذلك لم يكنـ حقيقةـ الـاتـحادـ بلـ يـشـبـهـ الـاتـحادـ . ثمـ يـفـنـيـ السـالـكـ عنـ كـلـ ماـ سـوـيـ اللهـ ثمـ يـفـنـيـ عنـ نـفـسـهـ وـعـنـ فـنـاءـ فـلـاـ يـشـعـرـ بـهـ وـهـذـهـ حـالـةـ « فـنـاءـ الفـنـاءـ » وـتـسـمـيـ هذهـ الحالـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ الـمـسـتـغـرـقـ فـيـهاـ بـلـسـانـ المـجـازـ اـتـحـادـاـ وـبـلـسـانـ الـحـقـيقـةـ تـوـجـداـ . أـىـ أـنـ مـرـحـلـةـ التـوـحـيدـ هـىـ آـخـرـ مـرـاحـلـ الـطـرـيقـ الصـوـفـيـ وـهـىـ مـرـحـلـةـ الـبقاءـ بـعـدـ الـفـنـاءـ ، وـهـىـ مـنـتـهـىـ الـوـاصـلـيـنـ . (١)

والعالم مشحونـ بالنـورـ المـقـلـىـ وـالـبـصـرـىـ أـمـاـ الـبـصـرـىـ فـاـ نـشـاهـدـ فـيـ السـمـوـاتـ مـنـ السـكـوـاـكـ وـالـشـمـسـ وـالـقـمـرـ ، وـمـاـ نـشـاهـدـ فـيـ الـأـرـضـ مـنـ أـشـعـةـ ، وـأـمـاـ الـأـنـوـارـ الـمـقـلـيـةـ فـالـعـالـمـ الـأـعـلـىـ مـشـحـوـنـ بـهـ وـهـىـ جـوـاهـرـ الـمـلـاـنـكـ وـالـعـالـمـ الـأـسـفـلـ مـشـحـوـنـ بـهـ وـهـىـ الـحـيـاةـ الـحـيـوانـيـةـ ثـمـ الـإـنـسـانـيـةـ ؛ وـبـالـنـورـ الـإـنـسـانـيـ السـفـلـيـ ظـهـرـ نـظـامـ الـعـالـمـ السـفـلـيـ ، كـمـ كـاـنـ بـالـنـورـ الـمـلـكـيـ ظـهـرـ نـظـامـ الـعـالـمـ الـعـلـوـيـ . وـالـأـنـوـارـ الـعـقـدـيـةـ السـفـلـيـةـ فـائـضـةـ مـنـ بـعـضـهاـ وـمـصـدـرـهاـ الـمـبـاـشـرـ هـوـ الـنـورـ النـبـوـيـ الـقـدـسـيـ ، وـالـعـلـوـيـاتـ بـعـضـهاـ مـقـتـبـسـ مـنـ بـعـضـ وـهـىـ فـائـضـةـ عـنـ نـورـ الـأـنـوـارـ (٢)ـ . وـقـدـ تـحـتـجـبـ الـأـنـوـارـ الـفـائـضـةـ عـنـ غـيرـ ذـوـيـ الـبـصـرـةـ لـشـدـةـ الـإـشـرـاقـ .

(١) مشـكـاةـ الـأـنـوـارـ مـنـ ١٢١ـ ، ١٢٢ـ .

(٢) مشـكـاةـ الـأـنـوـارـ لـلـفـزـالـيـ مـنـ ١٢٤ـ .

وفي الفصل الثاني : - يعرض نظرية المثل الأفلاطونية حين كلامه عن سر التثيل ومتناجه ووجه ضبط أرواح المعانى بقوله الأمثلة والموازنات بين المثال وروحه وبين عالم الشهادة وعالم الملكوت . ثم يعرض الأنوار الصادرة في العالم السفلي ؛ والمثال عنده في عالم الشهادة أي في العالم الحسى ، وليس المثال هنا بمعنى النموذج الأفلاطوني بل بمعنى الشبيه بالروح التي على مثاله في عالم الملكوت . والصلة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت واجبة لدوم الترقى وللوصول إلى الحضرة الإلهية ، والرحمة الإلهية جعلت عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت ، فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم ، وربما كان الشيء الواحد مثلاً لأشياء من عالم الملكوت ، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة ، وإنما يكون مثلاً إذا ماثله نوعاً من المائة وطابقه نوعاً من المطابقة ، وهذه الأمثلة في عالم الشهادة لا حصر لها . وبعالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية تسمى الملائكة وهي التي تفيض أنواراً على الأرواح البشرية وتسمى الملائكة بالنسبة لها أرباباً ويسمى الله رب الأرباب ثم ينتقل إلى الكلام عن النبوة والتعبير عن الأحلام ، فالأنبياء يشاهدون موضوعات النبوة في حالة اليقظة أما غيرهم في الأحلام^(١) .

وينتقل إلى الكلام عن مراتب الأرواح البشرية النورانية :

- ١ - فنها الروح الحساس (المشكاة) .
- ٢ - والروح الخيالي وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس (الزجاجة) .
- ٣ - والروح العقل وهو الذي يدرك المعانى الخارجية عن الحس (المصباح) .
- ٤ - ثم الروح الفكرى (الشجرة) وهو الذي يستخرج من العلوم العقلية معارف

(١) المرجع السابق ص ١٣٥ .

هـ - وأخيراً الروح القدس النبوى (الزبىت) ويختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تجلٍ لوانع الغيب .

وهذه الأرواح أنوار وبها تظهر أصناف الموجودات ، وفيما يختص بالمرتبة الثانية من الإدراك نراه يتكلم في مقابلها عن العالم الكثيف الخيالي السفلي الذي لا يحجب الأنوار عن النفوس . وهذه الأنوار مرتبة بعضها فوق بعض وتقابل من ناحية أخرى درجات السلوك للواصلين ، فالعالم الحسى توطئة للعالم الخيالي ، (١) والعالم الخيالي توطئة للعالم العقلى وهكذا ، ولكل عالم مرتبة من الإدراك تسود فيه .

وفي الفصل الثالث : - يتناول بالشرح معنى قوله عليه السلام إن الله سبعين حجا با من نور لو كشفها لأحرقت سبعات وجه كل من أدركه بصره .. « الله تعالى يتجلٍ في ذاته بذاته لذاته ، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لامحالة ، وأن المحجوبيين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من يتحجب بمجرد الظلبة ، ومنهم من يتحجب بمجرد النور المحسن ، ومنهم من يتحجب بنور مقررون بظلمة . ومن القسم الثاني طائفة الشتوية من الفرس ، ومن الفرس من عبد النار المحسوسة . ومنهم من عبد الكواكب ، ومنهم من عبد الشمس وحدها ، وطائفة أخرى منهم عبد النور المطلق الجامع لمجيع الأنوار ، ثم رأوا في العالم شروراً فنسبوها للظلماء وجعلوا بينه وبين النور منازعة وأحالوا العالم إلى النور والظلمة وربما سموهما يزدان وأهرمن » .

ثم ينتقل الغزالى في نهاية الفصل إلى الكلام عن مقامات الأنوار ومراتب السالكين ويضمهم إلى القسم الثالث من المحجوبيين .

ومشكلة الأنوار على النحو الذى اوردناه يعد مصدرأ هاما من مصادر المذهب

(١) عالم المثل المعلقة عند السهر وردي .

الإشراف ، فالغزالى يتكلم فيه عن فكرة الفيض النورانى الذى يملأ الوجود بالوحدات النورانية ويستشهد بأيات من القرآن على صحة المذهب ، ثم يتكلم أيضاً عن عالم الحس أى عالم الظلة وعالم الملائكة أى عالم المثل النورية . هذه المثل هم الملائكة الأعلون ، وهذا هو نفس الاتجاه عند السهروردى ثم أن الغزالى يشير بصراحة إلى التراث الفارسى ومذهب الثنوية فى النور والظلة ومذهب الصابنة فى عبادة النجوم مما يدل على أنه كان على اتصال بالمصادر التى انصل بها السهروردى أو أن السهروردى قد قرأ مشكاة الأنوار وتأثر بها وفكر فيها كثيراً .

ابن سينا : يبقى إذاً أن نبين أثر مذهب ابن سينا فى المذهب الإشرافي ويتضح أثره إذا ما عرفنا أن المصدر الأساسى الذى أخذت عنه الإشراقة هو نفس المذهب الذى تأثر به ابن سينا والفارابى من قبله ، أعني الأفلاطونية المحدثة وكتاب أثونوجيا بالذات المنسوب خطأ إلى أرسطو ، والسهروردى نفسه يذكر أن الحكمة على نوعين حكمة بحثية وحكمة ذوقية أما البحثية فإنه (يماشى الإسلاميين فيها) وذلك للدفاع ومحاجة الخصم فيها عاينه بالذوق فى عالم الربوبية . وتقوم الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة على أساس نظرية الفيض التى تقوم بدورها على فكرة الإمكان ، فالوجود واجب ^(١) ويمكن والممكن ما لا يقوم بنفسه أصلاً بل يستند إلى الواجب فى وجوده وهكذا تتسلسل الممكنتان وهى الفيوضات النورانية . والمبدأ الثانى الذى تقوم عليه فلسفة الصدور هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ^(٢) . والمبدأ الثالث هو أن الإبداع تابع للتعقل أى أنه ناشئ عن التعقل ومعنى ذلك أن الوجود خاضع للمعرفة أو أن المعرفة توسع الوجود ؛ ويتفق الفارابى وابن سينا وكذلك السهروردى فيما يختص بالمعرفة الإنسانية

(١) إشارات ابن سينا ص ١٠٤ طبع ليدن سنة ١٨٩٢

(٢) النجاة ص ٤٥٣

فهي تقوم على إشراق من العقل الفعال أو رب النوع الإنساني على النفس الإنسانية ، ثم أن هذه النفس ترقى في درجات المعرفة بعد مجاهدتها لنوازع الحس . أى أن هذه المذاهب تتفق في ذلك الاتجاه الصوفى الذى يتمثل في رياضة النفس ومجاهدتها ثم أنها [أى المذاهب] تربط مراتب المجاهدة الصوفية بمراتب المعرفة الإشراقة . فهل وفق ابن سينا إلى إقامة دعائم فلسفة إشراقية تمشى مع اتجاه مذهبها ؟

يذكر كوربان (١) أن مجھود ابن سينا في هذه الناحية يتمثل في بعض كراسات لا تشير إلى أى اتجاه جديد في الفكر يختلف عما ألفناه لديه ، فمعظم أجزائها تلخيص لما ورد في الإشارات ، فيكون وصفه هذه الحكمة بأنها حكمة إشراقية وصفاً غير دقيق . ويستدل كوربان على صحة هذا الرأى بأن كتابات السهروردي الإشراقية تعجب بأراء يامبليخوس وأبروغلس (٢) ، بينما لا نرى في منطقة المشرقيين ما يدل على ذلك . يقول السهروردي في المطاراتات المشرع الثاني في الأقوال الشارحة وذلك بعد أن تكلم عن ضرورة مطابقة الأمر الذهنى للموجود العيني . « ولهذا صرخ الشيخ أبو على في كارييس نسبة إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتحمة بأن البسانط ترسم ولا تحد (٣) وهذه السكرياريس وإن نسبة إلى المشرق فهى بعينها من قواعد المثائين والحكمة العامة إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يبيان كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرق المقرر في عبد العلا الحسروانى ، فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكم الخاصة ، ونحن في هذا الكتاب لا نقصد إلا تعميم طرائق المثائين وتفريغها وتهذيبها وهى الحكمة العامة لجميع الباحثين وإن كان يتفق فيه نكت بحثية شريفة ..

(١) مقدمة الرسائل المتنافرية للسهروردي

(٢) من أتباع الأفلاطونية المحدثة

(٣) راجع مطابق المشرقيين طبع القاهرة ١٣٢٨ م . ص ٤٠ و ٤١ و ٤٠

في هذا النص يتبع دفاع السهروري عن نظرية الاعتبارات العقلية ويتبين
أمر آخر وهو اطلاع السهروري على منطق المشرقيين ودحضه^(١) لادعاء ابن سينا
في محاولته تأسيس فلسفة إشراقية إذ أنها في نظره يجب أن تقوم على أساس مشرق
فارسي ثم أنه يقول إن ما ورد في حكمة المشرقيين^(٢) تلخيص لما ورد في الإشارات
فهل تكفي ميتافيزيقا الإشارات لإقامة فلسفة إشراقية ؟ الواقع أنها تكفي
بالإضافة إلى ما ورد في كتاب ابن سينا الأخرى مثل حي بن يقطان ورسالة الطير
وقصة سلامان وأبسال .

فإذا تناولنا كتاب مقامات العارفين وهو مجموعة الفصول الأخيرة من
الإشارات وجدنا أن ابن سينا يرى أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا
وطيباتها ، وأن العابد هو المواظب على العبادات والعارف هو المنصرف بفسكه
إلى قدس الجبروت مستديماً لشروع نور الحق في سره ، وزهد غير العارف
معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وزهد العارف تزه عما
يشغل سره عن الحق وتذكر على كل شيء غير الحق ، وعبادة غير العارف معاملة ،
كأنه يعمل لاجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف رياضة

(١) الأوراق التي أطلع عليها السهروري هي كتاب الإنفاق لا حكمة المشرقيين أو العجز
النطقي منه كما يقول ولم يكن السهروري وحده هو الذي هاجم ابن سينا من هذه الناحية ،
بل ابن سعيد أيضاً يقول « إن ابن سينا موه مسفط كثير الطهارة ... وزعم أنه أدرك
الفلسفة المشرقية ولو أدركها لنضج رمحها عليه وأكثر كتبه مؤلفة ومستبطة من كتب أفلاطون
والذى فيها من عنده فشى لا يصلح ، وكلمه لا يبول عليه والشقاء أجل كتبه وهو كثير التخطيط
مخالف للعكيم وأحسن ما له في الإلبيات « التنبهات والإشارات » وما رمزه في حي بن يقطان
وما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية » راجع ماسينيون مجموعة
نصوص لم تنشر . ص ١٢٨ .

(٢) هذا ما يذكره السهروري ولكن العكس هو الصحيح إذ أن ما ورد في الإشارات
تلخيص لما ورد في حكمة المشرقيين .

ما هممه وقوى نفسه الموثمة والمتخيّلة ليجردّها بالتعوّيد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، حتى يصير الإطلاع على نور الحق ملحة مستقرة له ، وينتاره وصف العارف بالتفصيل وارتفاع التكاليف الشرعية^(١) .

ومن هذا يتضح أن ابن سينا كان متوجهاً إلى الناحية الإشراقية أى إلى استجلاء نور الحق ، ويظهر أن هناك كراسة تحوى جزءاً ميافيزيقياً من حكمة المشرقيين ولم يطلع عليها السهروردي لأن الاتجاه الإشراقي واضح في مقامات العارفين وغيرها من الرسائل الصوفية . وبذلك تبطل دعوى كوربان في أن ابن سينا لم يتضح لديه هذا الاتجاه الصوفي الإشراقي ، ومن ناحية أخرى تبطل دعوى السهروردي نفسه الذي أشرك ابن سينا مع المتكلمين وال فلاسفة الذين لم يتمدوا العلم الرسمي إلى العلم الشهودي الاتصالى فبقوا في ظلمات الهيولى ، يقول السهروردي في نص له بكتاب التلويمات يسرد فيه ما دار بينه وبين أرسطو من حديث في حلم رأه فيه : « ثم أخذ [أرسطو] يثني على أستاذه أفلاطون ثناء تحيرت فيه ، فقلت : وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال : لا ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته ثم كنت أعد جماعة أعرفهم غالا التفت إليهم ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وابن محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما فكانوا استبشر وقال أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاؤوا إلى العلم الحضوري الاتصالى الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى . . . فتحرّكوا عما تحرّكنا ونطقوا بما نطقنا^(٢) .

(١) مقامات العارفين لابن سينا من ٢١ (وهذا الكتاب هو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات) راجع الصفحة المقابلة لها (ص ٩٩) من طبعة فورجييه للإشارات .

(٢) التلويمات - القسم الإلهي ، فقرة ٥٥ - وقد ذكر في نفس الفقرة الحالج وهذا النون الصرى ، وهو يضيف إلى هؤلاء (في حكمة الإشراق) فلاسفة اليونان : أفلاطون وفيثاغورس وسقراط وكذلك أجاناديزيون وزرادشت وباماسب وهرمس وقد أشرنا إليهم في مواضع سابقة . ==

ولكن هؤلاء الذين أشار إليهم السهوروبي ليسوا صوفية متفلسفين بل هم من طبقة الصوفية الذين لم تكن لهم مذاهب فلسفية وانحصار المعلم كالسهوروبي وابن العربي ، فالسهوروبي يقيم مذهبة الفلسفي إلى جانب الطريق الصوفي ويربط بين الإثنين ربطاً مذهبياً محكماً ، وقد بینا أن مذهبة يرجع في محله إلى فلسفة ابن سينا والفارابي مع إضافات فارسية تمس المظاهر لا الجوهر . وقد بینا أن ابن سينا له اتجاه صوفي إشرافي ، بل إن هذا الاتجاه تختمه طبيعة مذهبة الأفلاطونى المحدث ، فيبيق إذن أن الاختلاف بين ابن سينا والسهوروبي في مقدار تعمق الأخير في الناحية الإشرافية لا في نوع فلسفة كل منهما . والنقد الهام الذى يوجه السهوروبي إلى ابن سينا هو من حيث الإسناد التاريخي ، فإن ابن سينا لم يتم بالأساطير المشرق للإشرافية ولكننا نجد السهوروبي يتم به كل الاهتمام ، ففي حكمه بالإشراق يشير إلى حكمه الخسرواني والأصل الفارسي لمذهبة ، ونجد صدر الدين الشيرازي يقول عنه في الأسفار الأربعية « إنه شيخ أتباع المشرقيين المحبى رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة . » وفي المطاراتات يذكر السهوروبي نفسه أنه أودع علم الحقيقة كتابه المسى بحكمة الإشراق . وقد أحى فيه الحكمة العتيقة التي ما زالت آمنة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخزيرة الأزلية ^(١) ويقصد بهذا نظرية أفلاطون في المثل على وجه الخصوص إذ أن السهوروبي يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج للدفاع عن المثل ويبطل دعوى أسطو بصددها . بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثيره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة .

== وبضيف إلى هؤلاء يوسا ذاف وهو فيلسوف تناسخي من الهند ووزير كسرى أنوشروان الأكبر توفى في عهد هرمز بن أنوشروان سنة ٥٨٠ م ، وفرداشاور وهو آخر جاماسب وزوج أم زرادشت كما هو مذكور في « الأستاق » (Zend Avesta) ج ١ ص ٣٣٦ -

راجع نلذكة ، تاريخ الفرس والعرب ص ٢٥١ .

(١) راجع المطاراتات ص ٤٠٣

الفصل الخامس

تعريف ببعض كتبه

مقدمة :

تبين لنا من دراستنا لتاريخ حياة شيخ الإشراق وعصره تلك التيارات المذهبية والدينية والسياسية التي عاصرت حياته القصيرة ومدى تأثير هذه العوامل على إنتاجه وعلى شخصيته الفلسفية، وكيف أنه رغم تأثيره بهذه العناصر المتضاربة استطاع أن يختلط لنفسه طريقاً أصيلاً وسط جو فكري متازم يضطرم بالعداء الصريح للفلاسفة والصوفية :

أسلوبه : وإذا كان الأسلوب هو مرآة الكاتب التي تجلو كرامته نفسه، فإننا ونحن بقصد فيلسوف متصرف معن في الرمزية كاف بستر حقيقة مذهبه شعر بضآلته حصولنا من دراسة أسلوبه فيما يلقى ضوءاً على مناحي شخصيته . غير أن لنا جملة ملاحظات على هذا الأسلوب .

وأولاً : أنه أسلوب بعيد كل البعد عن صفة المجال الأدبي ، بل قد نصادف في بعض كتب الشيخ أخطاء نحوية كحمل صفة مذكورة على موصوف مؤنث والعكس ، وكذلك عدم العناية بضبط تمييز العدد ، والوقوع في أخطاء لساننا ندرى إن كانت من عمل المؤلف أم من إهمال النساخ لأنه لم تصلنا أى خطوطه بقلم المؤلف نفسه حتى نستطيع إصدار حكم صحيح على الموضوع .

ونلاحظ أيضاً عدم عنابة الشيخ باتباع منهج صارم في تنسيق أقسام مؤلفاته خصوصاً فيما يتعلق بالأقسام الصغرى والفرعية . وكذلك ميله إلى الإيجاز المرك

في كتبه التي تتضمن تعاليم الإشراقية حتى يسأله في بعض المواقع ياتي عبارات مقطعة لانتس بطابع الاستمرار والترابط اللذين نعدهما في أساليب الكتابة الـرصينة. وفي بعض كتبه يستعمل إشارات خاصة كتلك التي زرناها في التلويحات،^(١) وربما يرجع ذلك إلى أنه كان يختبئ بطنش الفقهاء وأهل السنة ، خاول أن يستتر وراء الإيجاز وأن يمسك عن الإسهاب حتى لا يكشف عن آرائه الباطنية . وثبتت أمر آخر وهو قصر المدة التي عاشها الشيخ مع كثرة أسفاره مما كان يعوقه عن مراجعة مؤلفاته وتجويدها والعنابة بأسلوبها . ويبدو أنه لا يمكن فهم الكثير من عباراته إلا بعد قراءة شروح تلاميذه .

رسائله الميتافيزيقية : ويمكن أن نصنف كتبه تصنيفا موضوعيا ، إذ أن له نوعين من الكتب : - فالنوع الأول رسائل أو كتب تتناول مباحث ميتافيزيقية خاصة ، والنوع الثاني رسائل صوفية تقوم على الرمز ؛ أما الرسائل الميتافيزيقية فأهلها حكمة الإشراق ، وهي تتناول بحوثا في الفلسفة الإشراقية والمشائنية^(٢) على وجه الأجمال .

أما الكتب المشائنية فهي : التلويحات واللمحات والمطاراتات والمقومات
١ - أما التلويحات فهو كتاب يتناول الفلسفة الأرسطية على نحو ما وصلت إلى الإسلاميين أي الأرسطية الممزوجة بالفلسفية المحدثة وبذلك الخليط الملحق من التراث الهليني الذي كان شائعا في مراكز انتشار الحضارة الهلينية . ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام حسب التقسيم المعروف في ذلك الوقت أي إلى جزء منطق وآخر طبيعى وثالث ميتافيزيق . يبدأ مقدمة الكتاب بقوله « هذه رفقاء تلويحات على أصول من الحكمة »

(١) راجع كتاب التلويحات في مجموعة الرسائل الميتافيزيقية - وقد أوردنا منه الإشارات في الفصل الثالث من هذا الباب .
(٢) المشائنية الإسلامية .

آتية على العلوم الثلاثة على ترتيبها ، باللغة في الإيمان و على الله فضل السبيل - المعلم الأول وفيه ست مراصد^(١) .

وأما الجزء الثاني وهو الجزء الطبيعي فإنه أيضاً يقسمه إلى موارد ، والموارد إلى فصول أو تلویحات ويتكلّم فيه عن النفس الناطقة وأفعالها وقوتها وانفعالاتها لا على طريقة المعلم الأول فحسب بل بإضافات من عنده ، فالانفعال في نظره مثلاً هو نور قدُّف في النفس وانعكس إلى الهيكل أي الجسم فاقعّلت به قوى النفس .

وأما الجزء الثالث وهو جزء ما بعد الطبيعة فيبدأ بقوله « هذا هو الشروع في علم ما بعد الطبيعة من التلویحات اللوحية والعرشية لم الفت فيها إلى الشهور بل أتقن فيها ما أستطعت وأذكّر لب قواعد المعلم الأول . » ويقسم أيضاً هذا القسم إلى موارد وتلویحات ويتناول في الجزء الأخير المسمى بالمرصاد العرشى أسلوب بجاهدة النفس ومراحل الوصول ومراتب الواصلين . وتمثل الناحية الإشرافية في التلویحات في الفقرات ٥٤ - ٥٧ - ٩٠ - ٧٥ .

٢ - اللحّات : كتاب اللحّات أو اللحّة كتاب مشائى يبدأ بقوله :

« وبعد فإن هذه لمحات في الحقائق على غاية الإيمان . ولم ذكر فيها غير المهم من العلوم الثلاثة » .

ويقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام - القسم الأول : المتنق و فيه موارد ، والموارد تنقسم إلى لمحات وفي الكتاب تعديلات لبعض نظريات أرسطو في المتنق وخصوصاً في نظرية التعريف .

أما الجزء الثاني فيتناول العلم الطبيعي وفيه موارد ، والموارد تنقسم إلى لمحات

(١) يورد كوربان النص مكتذا « هذه ، رفاق ! تلویحات على أصول . . . وعلى الله قصد السبيل » . راجع مجموعة الرسائل المتأففة بقية ص ٦٤ (المقدمة) أما النص الذي نورده فهو من مخطوط برلين .

ولا يخرج في تناوله للعلم الطبيعي عن الأصول المشائة الإسلامية إلا فيما يختص بكلامه عن النفس ، فإنه ينبع إلى الناحية الإشرافية . والقسم الثالث يتناول ما بعد الطبيعة وهو يجري وفق النظام السالف ويختتم بدعوة إلى التجدد والاطلاق النفس من إسارها وانطلاقها في مسالك الواصلين حتى تعم بلذة القرب من الروح القدس .

٣ — المقاومات : يختلف المفهرون لكتب السهروردي في نسبة هذا الكتاب إليه فكثيرون لا يتبررون إليه إلا أن بروكلمان يرى أن التقيحات ماهي إلا شرح ابن كثونة الإسرائيلي على التلويمات وأنه قد يسمى « المقاومات » . بينما يرى ريت أن « المقاومات » غير « التقيحات » ، وأن « المقاومات » مختصر للتلويمات ، ويدرك أن السهروردي يبدأ بقوله « هذا اختصر يجري من كتابي الموسوم بالتلويمات جرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح مما كان الأولون يرسلونه ولم يتيسر لإراده في التلويمات » . وقد أورده حاجي خليفة ، ونشره كوربان (١) .

٤ — المطارات : ويسمى « المشارع والمطارات » ، أو قوانين الحقائق كما يسميه هو في التلويمات وهو كتاب على طريقة المشائين رتبه على أسلوب الحوار ، فيسأل ويرد على السؤال ويستثير المشاكل والمسائل والخلافات ويجيب عليها كما فعل في بعض أجزاء التلويمات ، والكتاب في جملته مشافي الطابع فيه تكرار لأقواله في الكتب السالفة (٢) .

(١) الرسائل الميتافيزيقية — كوربان ، وتمثل الناحية الإشرافية في المقاومات في الفقرات ٢٤ . ٥٢ — ٦١ .

(٢) وتمثل الناحية الإشرافية فيه في الفقرات ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١١١ ، ١١٤ و على الجلة الكتاب السادس والسابع من ميتافيزيقا المطارات .

٥ — المناجاة : ويضيف ماسينيون في تصنيفه لكتب السهروردي المشائة كتاب المناجاة على أنه أحد الكتب المشائة ، والواقع كما اتضح لنا من مطالعه الكتاب أنه يتضمن أدعية صوفية إشراقية لا تستند إلى المشائة إلا كاستناد المذهب الإشراق نفسه إلى المذهب المشائى كأحد الأصول التي قام عليها بناؤه وعلى ذلك فيمكن أن تعتبر المناجاة كتاباً أو رسالة صوفية .

٦ — وينسب ريتز إلى السهروردي تلخيص إشارات ابن سينا وشرح الإشارات بالفارسية ويستند ريتز في هذا إلى الشهربورى . وكذلك يضيف إلى السهروردي كتاباً في النجوم وتقديساً على الطريقة اليونانية على غرار كتاب أبي بكر الرازي المسمى « سر المكتوم في مخاطبات النجوم » ، أو كتاب المجريطي المسمى « غاية الحكم » ، ويطلق السهروردي على كتابه باسم « الواردات والتقدیسات » ، ويؤيد ريتز ما ذكره الشهربورى (١) .

كتبه الإشراقية :

الألواح العادية — هيأ كل النور — حكمة الإشراق — اعتقاد الحكماء .

١ — الألواح العادية :

أهدى السهروردي كتابه المسمى بالألواح العادية إلى عماد الدين قره أرسلان من أمراء دولة السلجوقية في بلاد الآناضول . والكتاب يتكون من أربعة ألواح يورد في كل واحد منها مطلبًا خاصاً ويدرك هو أن المطلب الهام الذي يريد أن يصل إليه من هذا الكتاب « هو معرفة المبدأ وما يتعلق به من الصفات والأفعال ومعرفة معاد الإنسان بعد فناء الدين والزوال » . ويتكلّم في اللوح الأول عن بعض آحوال العالم العنصري والأثيري ، وفي اللوح الثاني يعرض لأحوال تجدد

(١) راجع التحقيق النقدي لكتب السهروردي .

النفوس الإنسانية وقوتها ، وفي الثالث يبحث في بيان المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله وفي الرابع يتناول أحوال المعاد .

وهو يشير بلفظ ألواح - جمع لوح - إلى اللوح المحفوظ الوارد في القرآن فكأن الكلام الوارد في هذا الكتاب أى ألواح القرآن في صحته ، وأنه ليس فيه ما ينافي تفاسير القرآن .

ولما كانت الموجودات تنقسم إلى ما هو روحاني وما هو مادي جساني ، وكل منها قسمان : فالروحاني إما أن يتعلق بالبدن تعلق التصرف وإما لا يتعلق به أصلا . والجساني إما أثيري وإما غير أثيري . وعلى ذلك فأجزاء الكتاب الأربع تتناول هذه الأقسام الأربع من الموجودات التي توجد في عوالم أربعة هي :

- | | |
|--------------------|-----------------------|
| ١ - العالم العقل | ٢ - العالم النساني |
| ٣ - العالم الأنيرى | ٤ - ثم العالم العنصري |

ويطلق المؤلف على ما يورده من آراء خاصة لفظ (العرشيات) وأما ما ينقله عن غيره من الفلسفية فيسميه باللوحيات .

وفي الكتاب إلى جانب النزعة المشائية التي تشيع بين جوانبه ، خصوصاً عند الكلام على نظرية النفس وقوتها والتجرد والانصال وصفات المبدأ الأول وأفعاله وأحوال العالم العنصري والأثيري ، إلى جانب هذه النزعة السنكريتية التي تمزج الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة وتخرجها في الشوب المشائى الإسلامي الذي عبده الفلسفة الإسلامية في أوج تطورها ، توجد اتجاهات خاصة تضع المعالم والخطوط الأولية لمذهب الإشراق ، أو أنها تهيء تهيئة مبدئية لنشوء ذلك المذهب وتبليوه واتخاذه صورة المذهب الكامل في حكمه الإشراق ، غير أنها فلاحظ غلبة الطابع الأفلاطوني على بعض نصوص هذا الكتاب ؛ فثلا حين الكلام على المعنى الكلى وهل هو موجود في الخارج أو في الذهن

يتخذ السمروردي الموقف الأفلاطونى في تقرير وجود الموجودات الذهنية وجوداً عيناً مع اختلاف في الوارض وفي مسألة الإدراك يقسم الإدراك إلى حصولي وحضورى ، أما الحصولى فهو إدراك صورة في النفس تكون مطابقة لل موضوع المدرك وهذه الصورة المطابقة أو المثال ليس من اللازم وجودها في النفس الجزئية ، بل يجوز وجودها في عالم مثالي أو في العقل الفعال أو في النفوس الفلكلورية ، إذ لو كانت هذه المثال أو الصور موجودة في النفس الجزئية لأدرك الم الموضوعات أولاً ودائماً وفي كل وقت ، ولكنها تدركها في أوقات معينة فقط . وأما الإدراك الحضورى فهو الذي يتم عن طريق الإشراق النوراني أو الحدس ولو أن هذين النوعين من المعرفة يحتاجان إلى تأييد نوراني وإشراق .

وكذلك في بعض المسائل مثل مسألة الجسم فهو يرفض فكرة الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ ويذكر أنه يقبل فكرة أفلاطون فى الجسم وفي الأبعاد ، وقول أفلاطون إن الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاث (١) .

والكتاب في جملته مختصر موجز تكاد تكون فصوله إشارات مبسطة ولكنه ليس على درجة التعقيد والتركيب في الأسلوب الذى نجدها في حكمة الإشراق مثلاً .

٢ — هيا كل النور (٢)

هذا الكتاب تظهر فيه التزعنة الإشراقية ظهوراً واضحأ على الرغم من أنه يقوم على أساس مشائى يبدأ السمروردي بقوله « يا قيوم أيدنا بالنور وثبتنا على النور

(١) شرح الألواح لابن بوزي . مخطوط دار الكتب ، القاهرة . وهذه الفكرة في الأبعد الثالثة ذكرها ابن سينا في النجاة وهي ليست لأفلاطون بل لأرساطو .

(٢) نشر المؤلف هذا الكتاب مع مقدمة وتعليقات .

واحشرنا إلى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك وأقصى مقاصدنا ما يعدهنا لأن تلقاء ظلمتنا أنفسنا لست على الفيض بضدين . وهذه المقدمة تنخص المذهب الإشراقي تلخيصاً مركزاً يشير إلى شق المذهب : النظري منه والعملي أى إلى الناحية الميتافيزيقية وإلى الجانب الصوفي .

والكتاب يتألف من سبعة هيكل ، والإشارة إلى الهيكل هنا يقصد بها الهيكل التي كان يتبعدها الصوابة^(١) .

ويتناول الهيكل الأول الجسم وخصائصه ، وأما الهيكل الثاني فيتناول النفس وقوتها وتجددها وكيفية صدورها عن مبدئها ؛ أما الهيكل الثالث فيتناول الجهات العقلية الثلاثة الواجب والممكן والممتنع والمعللة والمعلول ؛ والهيكل الرابع فيه خمسة فصول وهو يتناول وحدانية الواجب وإنبات وجود الواحد ثم الكلام على نظرية الصدور وتركيب الموجودات والكلام على العالم وأذيته وأبديته ؛ والهيكل الخامس يتناول الحركة والأفلاك ونفوسها والخير والشر ، والهيكل السادس يتناول النفس وأبديتها وحال الأشياء وشأن السعداء والهيكل السابع يعرض للنبوات والأحلام .

٣ - حكمة الإشراق : وهو الكتاب الرئيسي الذي يشير إليه في كل تواليه الأخرى ، ويبدأ بـ مقدمة يذكر فيها سبب تحرير الكتاب « اعلموا إخوانى أن كثرة اقتراحكم في تحرير حكمة الإشراق وهنت عزى في الامتناع » . أما مضمون الكتاب فيرجع كما يقول هو إلى الذوق لا إلى النظر العقلى فإنه أثبت ما رأه عينا في عالم الربوبية . وليس الكتاب موضوع نقاش وحجج تقوم على المنطق بل إن قضيائاه كشفية ذوقية تتضمن حقيقة إنباتها وقبولها لا يتم إلا بعد معاناة وتجربة

(١) راجع مقدمة نشرتنا هيا كل النور .

شخصية (١) .

ويشتمل الكتاب على قسمين : - القسم الأول في ضوابط الفكر في المنطق وقد جعله ثلاثة أقسام : الأول في المعرفة والتعريف ، والثاني في المحاجج ومبادئها ، والثالث في كيفية حل المغالطات ، والمقالة الأولى والثانية كل منهما تنقسم إلى سبع ضوابط ، أما المقالة الثالثة فتنقسم إلى فصول ؛ والقسم الثاني في الأنوار الإلهية وينقسم إلى خمسة مقالات وكل مقالة تنقسم إلى فصول :

المقالة الأولى - في النور وحقيقةه ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ،
المقالة الثانية - في ترتيب الوجود ، والمقالة الثالثة - في كيفية فعل نور الأنوار
وأنوار القاهرة وتميم القول في الحركات العلوية ، والمقالة الرابعة - في تقسيم
البرازخ وهياكلها وتركيباتها وبعض قواها ، والمقالة الخامسة - في المعاد
والنبوات والمنامات .

والنسخة التي في متناولنا مختلطة بشرح قطب الدين الشيرازي وعليها حاشية
لصدر الدين الشيرازي والحاشية توج بالمقارنات المشائبة . (٢)

الرسائل الصوفية :

أشرنا إلى أن هذه الرسائل تستعمل التعبير الرمزي لتصوير المذهب الإشرافي
ولاهيّة الطريق أمام السالكين . ففي رسالة أصوات أجنة جبرائيل يعرض

(١) المصالحات من ٤٠١ « وأما الخطب المظيم السكري الذي تشتمل عليه مرموزات كتابنا
الموسوم بمحكمة الإشراف فلا يباحث فيه إلا من اصحابنا الإشرافيين ، إذ ليس غرضنا فيه ذبح
تعصي أو مجادلة خصم ، بل تحقيق ورصد روحاً ومباحث قدسية وتجارب مجربة وطرائق خام
ونحرى وما وقع لنا ولغيرنا كتاب يقرب منه في العلم الإلهي ، بل لو قات ما صفت في الإلهي
غبيه لصدقت مع أن قواعد علوم أخرى لا توجد في كتاب أحبب منه ، وربنا له خطأ آخر
وسيطرناه به تأييداً من الله وإلهاماً منه ، لا حول إلا حوله ، ولا قوة إلا قوته ، سبباً إله
يرجم الأمر كله » .

(٢) ظهرت بعد الانتهاء من هذا المؤلف طبعة حديثة لكتاب حكم الإشراف علق عليها
وحققتها وقدم لها هنري كوربان .

السهروردي نظرية الصدور في ثوب رمزي فيقص علينا دؤيا سماوية وقعت له حيث يذكر أنه تلق عن شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية .

وهذا الشيخ الحكيم هو جبريل وهو العقل الفعال . ولجبرائيل جناحان : أحدهما مضى^١ والآخر مظلم كنایة عن العالم النوراني والعالم الظلامي .

وفي مؤنس العشاق يتكلم عن الإخوة الثلاث المتولدين عن العقل الأول ، ومجال والعشق والقلق ، وهم أشخاص يوسف وزليخا ويعقوب . وتشير القصة في أول الأمر إلى «أن أول شيء خلقه الله جوهر منير يطلق عليه اسم العقل لأنه حسب النص «أن أول ما خلق الله العقل» ووهو هذا الجوهر ثلاثة صفات : معرفة الله ومعرفة نفسه ومعرفة ما لا يلحق به الوجود ، ومنذ وجدت لديه القدرة على معرفة الله تولد عنها الخير ، ويطلق على الخير في نفس الوقت الجمال ، وقد تولد عن معرفته لنفسه الرغبة التي نسميهما العشق وقد تولد الانشغال - الذي نسميه القلق - عن الصفة المتصلة بمعرفته للوجود واللاوجود وهذه الأشياء التي تولد عن مصدر واحد تجتمع أيكون منها إخوة ثلاثة .

وتستمر الرسالة على هذا النحو فتعرض مواقف وجودية^(١) وتفسر صعود النفس إلى العالم النوراني ، ثم رسالة الغربة الغربية ولغات موران وكلمة التصوف وغيرها .

(١) فالقلق يدفع الشهوة إلى التعاق بالجمال الإلهي ، ومن هذا التعاق ولد السكون كله وهو الذي يأتي لزيارة بعقوب في بلاد كنعان .

L'atîte Persan inédit de Sahrâwardi d'Alep. Recherches Philosophiques, p. 371 Tome 2.

القسم الثاني

ميتافيزيقا الإشراق

الباب الأول
الله ، نور الأنوار ،

الفصل الأول

طبيعة النور :

اتضح لنا في القسم الأول من البحث الاتجاه الإشراق عند شهاب الدين وألقينا بعض الضوء على التيارات الفلسفية التي أخرجت هذا المذهب الجديد والذي يلتقى مع الفلسفة الفارسية والأفلاطونية المحدثة في فكر الفيض والنور ، وسنعرض في الفصول القادمة لدراسة هاتين الفكرتين أو المبدأين اللذين ينتج عن ارتباطهما وتفاعلهما هذا البناء الأنطولوجي الضخم وللذين يقدمان لنا في نفس الوقت أساساً لإيمانولوجيا يلتقى مع البناء الوجودي فينتج من تفاعلهما مذهب مثالى صوفى جديد في هيكله قديم في أصوله .

١ — لتناول فكرة النور وتحليلها إن كان ثمت فيها ما يخضع للتحليل الفلسفى أو للتعریف المنطقى ، وأول ما يصادفنا بقصد هذه الفكرة هو أنها نقىض الظلام المنطق وأنها من حيث موضوعيتها مبدأ للوجود ينتظم بأسره من أعلى قمة في بنائه إلى أن تتلاشى الأشعة النورية على هيئة برازخ ظلمانية ، أى أن النور مبدأ وجودى وأنه المبدأ الواحد ، وأما الظلام فهو نقص في النورية ، فليس ثمت مبدأ

حتكافةً مصطراً عَنْ كَا ادعى المانويون . والذى يعرض للذهن من هذا التحليل المبدئى هو أن الحقيقة هنا تتخذ فكرة النور أساساً لها ، *Oriterium* ، فـ كـما يقوم الوجود في المذاهب المادية على اعتبار المادة أساساً للحقيقة الموضوعية وعلى اعتبار النفس أساساً ومتىاراً للحقيقة عند المدرسة المثالية الذاتية ، وانه أو الواحد عند المثالية المتعالية ، واتحاد الروح والمادة عند الوجودية المعتدلة التي تمثل في الأرسطية ، فـ كذلك تـتخذ الحقيقة هنا النور أساساً لها وـ مبدأً مشيداً للوجود .

٢ — وهذا المبدأ يثير مطالب منطقية وواقعية . فهل يخضع للتعریف المنطق ؟ وما علاقته بالنور المحسوس الذى يلف العالم المحسوس باشعته ؟ وما صفاتاته ؟ وكيف ينتهي به المطاف إلى التلاشى والذبول ليصبح ظلاماً يشيد مادة وهيبة وعلماً حسياً ؟

ثم كيف تفسر الإدراك الإنساني على ضوء هذا المبدأ الجديد ؟

٣ — فأولاً ليس هذا المبدأ مما يخضع لقواعد المنطق إذ أنه بديهي التصور ، ومن ثم لا يعرف تعريفاً جاماً مانعاً لأنه أسمى من أن يعرف لأن التعريف تحديد(١) ووظيفته أن يظهر المعرف ويبيّن خصائصه وميزاته ؛ ولكن هل هناك ما هو أظاهر من النور ؟ وإن ذُهُنْ فهو أبعد الأشياء احتياجاً إلى التعريف وهو عين الظهور ومن ثُمَّ فهو بديهي التصور . نحن هنا أمام مبدأ يفرض وجوده على الذهن بخاصيته المتميزة . بل هو أول ما يعين الذهن على الإدراك ومتى وضعنا هذا المبدأ

(١) حكم الإشراق ضابط من ٢٩٥ : « فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظاهر لنفسه (أى من الموجودات الجسمانية والروحانية) بذاته . وهو أظاهر في نفسه من كل ما يمكن الظهور ذاتاً على حقائقه ، ولهذا لا يمكن أن يكتب بعد أو رسم ولا أن يعلم بعجه وببرهان لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أهل ظهوراً منه ، لوجوب كون المعرف أجيلاً من المعرف .

كنا في غناه عن استعمال الحجج والبراهين فسنته — إن كان مما يحتاج إلى سند على الإطلاق — الجلاء والتبيّن ثم عنصر آخر له أهميته القصوى في مثل هذا المذهب الصوفى وهو المشاهدة؛ بل إن المشاهدة هنا هي الأساس الذى يجاج به أصحاب هذه المذاهب المفترضين عليهم ، فيجب أولاً أن تشكك في قيمة الإدراك المباشر كطريق للحقيقة حتى تتمكن من نقض دعوى مذهب كهذا ، أما إذا قبلت المعرفة المباشرة أو الذوق الصوفى على أنه طريق صحيح للحقيقة فيجب أن يتضمن هذا القبول رفضاً صريحاً لـأى نوع من التحكيم أو الحاجة المنطقية . فاـسندك على قوم يدعون أنهم شاهدو ~~معاينة~~ ما يسطرونـه من مذاهب فلا يخرج ما يقولونـه عن وصف لما يشاهدونـه عياناً .

ـ وأول ما يبده العقل بصدق هذا المبدأ تقرير العلاقة بينه وبين النور المحسوس ؛ مادام العقل يبدأ دائماً من المحسوس إلى المعقول ويحاول دائماً أن يعقد المقارنات بين الواقع الملموس وما وراء الواقع سواء صحت المقارنة أم لم تصح . بل إنها لا تعدو أن تكون خاصية سيكولوجية لا يستطيع الذهن الإنساني منها فكاكاً مهما تدخلت المذاهب المثالية لتهدم المــادة والواقع المحسوس وتقيم الفكرة أساساً للوجود . والجواب على هذا التساؤل من حيث تقرير العلاقة بين النور الحضن والنور المحسوس ، هو أنه ليس هناك نطابق بين الفكرتين . فلا يقصد بالنور الحضن ذلك النور أو الضوء الذى يتصرف بالظهور للبصر^(١) . إذ الأمر على التقييض من ذلك ، فالنور كيــداً مرادف للوجود وصفة الظهور التي يتصرف بها صــفة عقلية محسنة وحقيقة العلاقة أن الظــهور الحسى ما هو إلا أثر للظهور العقلى . فالإبصار كما سترى حين الكلام على قوى النفس الحسية ليس

(١) حكمة إشراقية ضابط ٣٨٩ « ولما عالمت أن كل نور مشار إليه إشارة حسية فهو نور عارض كــنور الشمس والــكواكب فإن كل نور عــض فلا يشار إليه (أي إشارة حسية بل عقلية بصرىــع المعرفان) ولا يحمل جسماً ولا يكون له جهة أصلــاً .

وقوع الباصرة على الشيء المُرَفَّ ، بل هو اتجاه النفس إلى العقل الذي يشرق على الباصرة نوراً تشاهد به الجسم المُرَفَّ . ويقترب هذا الموقف كاً يتضح من موقف مالبرانش ونظريته عن الرؤيا في الله^(١) ، مادام النور صادراً عن نور الأنوار وهو الله . وهذا التقرير لا ينصب على الموقف الأساسي لكل الفيلسوفين إذ أن السبب في اقترابهما هي اللامادية التي تجعل فيلسوفاً كبار كلي^(٢) يقترب منها أيضاً لاف تصميم البناء المذهبي *Structure du système* ، بل في أسلوب البحث عن مخرج لتفسير الإبصار الحسي الذي يجزم به الواقع في الوقت الذي أعملت فيه اللامادية معهـا هدم المادة والمحسوس .

وإذن فهناك النور العقلي والنور الحسي . فال الأول هو المبدأ والثاني أثر لهذا المبدأ أما التقويم الحقيقـي لهذا الأثر من حيث علاقـة بالبناء الوجودـي فـذلك أمر يتقرر بعد الفصل في مشكلـة وجود الأجـسام في هذا المذهب الروحي وحقيقة الحـس والمحـسـوس ، وهـل هذه المرئـيات الحـسيـة التي يـظـهرـها النور الحـسي - وهو أثر للنور العقـلي - حـقيقة أو وـهمـية ؟ وإن صـحـ القـولـ الأولـ أنـثارـ المـذهبـ اعتـراضـاً قـويـاً ، إذـ كـيفـ يـقرـرـ وجودـ الأـجـسامـ وهـىـ ذاتـ طـبـيعـةـ ظـلـانـيـةـ معـ أنـ النـورـ هوـ المـبدأـ الأوـحدـ للـوـجـودـ وـماـ عـدـاـ النـورـ دـمـعـضـ وـأـوهـامـ ؟ وإنـ صـحـ القـولـ الثانيـ وهوـ أنـ هـذـهـ الأـجـسامـ وـهـمـيةـ أـنـيرـ اعتـراضـ آخرـ وهوـ كـيفـ يـعـملـ النـورـ العـقـليـ عـلـىـ إـظـهـارـ ماـ هـوـ وـهـمـىـ عـنـ طـرـيقـ أـثـرـ الحـسـىـ وـهـوـ النـورـ المـحسـسـ ؟ وأـيـاـ مـاـ قـلـبـنـاـ أـوـجـهـ المـشـكـلةـ تـبـرـزـ جـمـلةـ منـ الـاعـتـراضـاتـ التـيـ قدـ تـفـتـرـ حدـتهاـ إـذـاـ مـاـ رـاجـعـنـاـ إـلـىـ تـقـرـيرـ الحـقـيقـةـ التـيـ أـشـرـنـاـ إـلـيـهاـ وـهـىـ أـنـاـ بـصـدـ مـذـهـبـ يـقاـومـ عـلـىـ المـشـاهـدـةـ وـحـدـهـاـ وـأـنـاـ يـازـاءـ جـبـرـيـةـ فـكـرـيـةـ مـلـزـمـةـ توـرسـ الطـرـيقـ لـلـبـاحـثـ وـتـخـضـعـ

المـعـرـضـ لـمـسـتـلزمـاتـ الإـدـراكـ الـبـاشـرـ وـدـوـاعـيـهـ .

(١) مـالـبرـانـشـ «ـ الـبـحـثـ عـنـ الـحـقـيقـةـ » (ـ الرـؤـيـاـ فـيـ اللهـ) فـصـلـ ٦ـ مـنـ ٢ـ كـتـابـ ٣ـ .

(٢) رـاجـعـ بـارـكـلـايـ «ـ نـظـرـيـةـ الرـؤـيـاـ » (ـ Theory of vision ~) .

هـ — والكلام على الأجسام ومركزها الوجودى يفضى بنا إلى أن نطرق حرفاً خفيفاً مبدأ الثنائية إلى أن يحين التعرض للموضوع جملة وتفصيلاً حين الكلام على المادة والظلام . فالظلمام نقىض النور . وهنا كما يبينا مختلف الموقف عن موقف الورادشيين الذين يقولون بمبدأين متباينين وذلك انساقاً مع القاعدة الأفلاطونية (المحدثة) التي تذهب إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فكيف يمكن صدور المادة عن الروح أو الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة إلى جانب الروح أو النور إلى جانب الظلام ؟ وعلى ذلك فقد لزمت الثنائية هذه المذاهب بينما نجد الشهاب يحاول التهرب من ~~الثنائية~~ . فهو يقرر المبدأ الأفلاطونى المحدث من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو في نفس الوقت يجعل المادة أو الظلام نقىض النور ، فإذا وضعنا النور لزم عن ذلك حتى أن نرفع الظلام فهناك وجود ولا وجود . وإذا سلينا بهذا الرأى فكيف نبرر وجود الأجسام مادام معدنها اللاوجود ، وكيف نحيز لأنفسنا القول عن الأجسام إنها موجودة وإن لها وجوداً حقيقياً محسوساً . يجب إذن أن نقرر في صراحة إما أن نهدم الأجسام أو نقيم الثنائية الوجودية .

والواقع أن موقف السهروردى الميتافيزيق يشير هذا التساؤل . في بينما نجد أنه يجعل الظلام لا وجوداً نجده من ناحية أخرى يجعل منه الأجسام وعوارضها ويتكلم عن وجود الجوادر الفاسقة والهيئات الظلامية والبرازخ وما إلى ذلك . ولا نجد تفسيراً لهذا الموقف إلا في التسليم بأنه موقف لا مادى لا يعترف بوجود الأجسام إلا على أنها أوهام حسية تراهى لنا في عالمنا الحسى ، ويربط بين هذا الموقف الأفلاطونى التقليدي ونظريته الصوفية في الوصول ويرتب للحقيقة الموضوعية منزلة سامية ترقى إليها النفس بعد التجدد من الرغائب الحسية ومجاهدة نوازع الحس وشواغله . ولعلنا أن نتفاوض بعض الشىء عن تقسيمه للموجودات إلى نورية ومظلمة ووضعه النورية إلى جانب المظلمة في تقسيم^(١) يقتضى أن يكون الأساس

(١) حكم الإشراق ، قسم الإلهيات وفي كل الموضع الذى بشير فيها إلى هذا التقسيم .

فيه واحداً ويعرض السهروردي للوجود النورى فيقرر أنه إما أن يكون جوهرأً أى قاماً بذاته - لا يحتاج إلى الغير ، وإما أن يكون عرضاً أى متقوماً بالغير . وينطبق نفس التقسيم على الموجود المظلم أو الفاسق . وأما النور فهو إما عرضي أو جوهرى والأول يسمى النور العارض وأما الثانى فهو النور المخصوص وكذا يطلق على العرض الظلامى (المهمة الظلامية)^(١) والجوهر المظلم الجوهر الفاسق ; والهمة الظلامية هيبة كغيرها تحتاج إلى محل ولا تقوم بذاتها . والجوهر الفاسق لا يحتاج إلى محل ويستمد نوريته من غيره في حالة استضافته وهو ليس نوراً مخصوصاً أو عارضاً وهو لا يدرك ذاته ولا غيره أصلاً . ومن الجوادر الغاسقة الأشياء ، ويسمى الجسم بربخ لأنه حائل بين شيئاً أى أنه معتم غير شفاف . ولما كان الظلام من طبيعة البربخ فلذلك لا ينثر النور لازمه أو فارقه في كونه جوهرأً غاسقاً لأن النور عارض عليه زائد على ماهيته (إن كان مهـة ماهية لما هو قرين اللاوجود) إذ لا يعقل أن يكون النور العارض من ذات البربخ لأن المظلم لا يكون علة في وجود النوراني ولو كان عارضاً ، إذ أن المعلوم أن جوهر العلة أشرف من جوهر المعلول ، والنور أشرف من الجوهر الفاسق ، ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يكون الجوهر المظلم هو المعطى للبراخ أنوارها لأن فاقد الشيء لا يعطيه فالنور الذي يستضى به البربخ ليس مصدره بربخ آخر بل أنواره خارجة عنها وهي الجوادر النورانية العقلية وكذلك المهمات العارضة^(٢) التي تتعلق بالبربخ لا يمكن أن يكون البربخ مصدرها ولا علة وجودها^(٣) بل أنها تستند إلى الجوادر النورانية المجردة .

(١) المهمات الظلامية هي المفولات التسع .

(٢) المهمات والموارد كالأشكال والألوان والضموم والروايات وغيرها .

(٣) حكمة إثراوية س ٤ ٣ «أن الجسم لا يوجد جسماً» . «وإذا دريت أنك في نفسك نور مجرد واستنقى على إيمجاد بربخ ، فإذا كان من النور الجوهرى الحى القائل ما يقتصر عن إيمجاد البربخ وهو نفس الناطقة فالأخلى أن يقتصر البربخ عن إيمجاد البربخ .

والجوهر المظلم ليست له جوهرية عينية بل له اعتبار عقلي فقط لأن الجوهرية الحقة عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في كماله عن المخل وليس الجوهر الفاسق كذلك . والاعتبار العقلي الذي نستند إليه في تقريرنا للجوهر المظلم لا يسبغ على هذا الجوهر وجوداً لأنه مظلم لأنور فيه ويمكن أن يفسر هذا الاعتبار العقلي فقط على أنه تدبير مؤقت لتبرير العالم المادي من حيث أنه ضرورة واقعية تتطلب حلاً من الفيلسوف . وإذا تناولنا هذا الموقف بالتفصيل وجدنا أنه يجعل الجوهر الفاسق وحدات ميّزة لإحداثها على الأخرى إلا بالعوارض والمقدار والأشكال . ويخرج بموقفه هذا عن الموقف الأرسطي التقليدي موقف المشائين الإسلاميين القائلين بالهيولى والصورة . وهو يقر في النهاية فكرة المادة المطلقة التي يعبر عنها بالظلة ، أي أنها هنا أمام موقف لا مادي جديد كما أشرنا يقوم على نفس الأسس التي قامت عليها المذاهب اللامادية مستنداً إلى دعاوى صوفية ومطابق روحية عميقه .

٦ — غير أن تنظيم الموجودات من أعلى قمة في الوجود إلى الموجودات الدنيا يتطلب تصنيفياً شاملاً للأنواع التي تنظمها سلسلة الموجودات . فهل تقبل فكرة النوع الأرسطية Species فتفسر على أساسها الموجودات ؟ إن هذا الموقف الجديد يرفض فكرة النوع الأرسطية^(١) ويقرر حقيقة تصل

(١) حكمة إشراقية س ٣٠٤ « مخصوص » إن اختلاف الأنوار الجردة الفقلية هو بالشكل والنقص لا بالنوع كما يقرر المشاؤون . ذلك لأن الأنوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والأصل النوري . وإنما يمكن التمييز لا عن طريق إقامة أنواع منفصلة قائمة بذاتها لأنواع الأرسطية بل حسب شدة النورية وضعفها فتترتب الجوهر من أعلى إلى أسفل حسب كمال نوريتها أو نقصها ، وهذا مما لا يفتح مجالاً لتأخير الأساسي الذي تقوم عليه فكرة الأنوار الأرسطية . ولكن المشائين يدعون أنه لو كانت المفائق النورية من نوع واحد لما كانت إحداثاً علة والأخرى معلولاً ولا فضى التسليم بأن إحداثها ترجحت على الأخرى بدون مراجح أو مخصوص . والرد أن الاختلاف من حيث النقص والكمال كاف لإظهار مبدأ المثلية ؟ وإذن =

أشد الاتصال بذهب يقوم على الفيض النوراني وحده ، فما دامت للوجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهى النور فيجب إذن أن يكون الاختلاف في شدة النورية ونقصها خسب ؛ فتتعدد الموجودات النورية مراكيزها في السلسلة الوجودية تتناسب مع درجة نوريتها ويعتبر الكمال والنقص من حيث غنى الموجود^(١) وفقه في النور أى شدة النورية . وتتقسم الموجودات على هذا

== فيجب التسليم بأن النور كله الجلوه والعرض منه لا يختلف إلا من حيث النقص والكمال ، والأنوار المجردة كلها غير مختلفة المفائق . . . ولكن اعتراضات المتأثرين تدحض اتحاد المقول في الحقيقة والأنواع في الطبائع ، فنقول لهم إن النور لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفضول النوعية كما ذهب إليه المتأثرون كان مرتكباً من أجزاء وأقلها جزءان وهذا الجزءان إما أن يكون كل منهما جوهرًا غاسقاً أو يكون كل منهما هيئة ظلمانية أو يكون أحدهما جوهرًا غاسقاً والأخر هيئة ظلمانية ؟ ففي الحالة الأولى يستحيل الحصول على نور لاستحالة ترك النور مما ليس بنور وكذلك في الحالة الثانية ؟ أما في الحالة الثالثة فليس لغير النور مدخل في النور لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وإذن فلا تختلف الحقيقة النورية إذ هي حقيقة واحدة غير مختلفة نوعاً بل تتميز من حيث الشدة والضعف في النورية . ولكن المهروردى يعارض هذا الرأى في المجلات من ١٢٦ مخطوط ، المجلة الرابعة فيذكر « آن المقول كل واحد نوع » ويدو أنه كان تأثراً في الامتحانات بالأرجعية .

(١) تلخيصات من ٩١ مصور — المورد الثاني — التلوع الأول يذكر تعريفاً للغنى — « المطلق الغنى هو الذي لا تتعلق ذاته بغيره ولا حال ذاته هي كمال له » . . وفي حكمة الإشراق من ٢٨٤ . « النور قيمان غنى وفقر والأول هو مالا توقف ذاته ولا كمال له على غيره ، والثاني ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له ؛ وصفات الشيء إما أن تكون له في ذاته — ومن هذه الخاصة بال موضوع مباشرة كالشكل — ومنها ما يقاس في الشيء بالنسبة إلى غيره ، وهي إضافات كالمعلم والقدرة ؟ وإنما أن تكون له بسبب الغير وهي الصفات التي تحمل على الشيء في نسبته إلى الأشياء الأخرى كالمبدئية والأخالية .

واذن فالغنى هو مالا يمكن أن تحمل عليه صفات مقتضاها الإضافة ، والمعنى المطلق هو ما يكون غنياً من كل وجه ، وهو مالا يتوقف على غيره في ثلاثة أشياء :
(أ) في ذاته . (ب) في هيئات متمكنة من ذاته . (ج) في هيئات كمالية له في نفسه
هي مبادئ إضافات له إلى الغير . والفتقر هو الذي يتوقف على غيره في شيء من هذه الثلاثة سواء في ذاته أو في هيئات المتكونة في الذات وهيئات المكانية التي له في نفسه مثل العلم ، فالمعنى يتصف بالوجود الذاتي والوجوب الذاتي ، والفتقر يستند في وجوده إلى الغير ويتصف بالإمكان في مقابل الوجوب .

الأساس إلى كاملة وغير كاملة أى أن الاختلاف في الحكم يؤدي إلى اختلاف في الكيف ، إن صح تفسير الشدة التورية — وهي عقلية — بالحكم وهو مقوله تطبق على المادى . وهذا الموقف يؤدى إلى القول بوحدة شاملة للموجودات وهي خطوة أولى إلى النسليم بوحدة الوجود فليس غريباً إذن أن يكون الموقف الإشراقي الجديد تميداً مباشراً لوحدة الوجود عند ابن العربي .

٧ — تبين لنا في الفقرات السابقة بعض الأسس التي يقوم عليها المذهب الإشراقي ، فعرضنا للنور كبدأ للفيض ، ثم ألمتنا إلى ما ليس بنور أو عدم النور المحس و هو الظلام و قررنا أن النور والظلام لفظان إشراقيان لها مدلول وجودي فالنور هو الوجود والظلام اللاوجود فاما النور فلا يخضع للتعریف المنطق فهو أظهر من أن يعرف ، والظلام عدم النور و يتصف النور من حيث الشدة والضيق بالسکال والنقص أو بالفنى والفقر .

ولما كان الوجود في مذهب يقوم على الفيض يبدأ من الواحد أو الله وجب أن نبحث عن صفات هذا المبدأ . وأن نبين أثره في سلسلة الموجودات الصادرة عنه . فستتناول إذن الواحد أو نور الأنوار كما يسميه المذهب الإشراقي .

الفصل الثاني

الله « نور الأنوار »

١— حاول كثير من مؤرخي الديانات القديمة أن يستبطنو الرموز الدينية في بعض الديانات القديمة وعلى الأخص في الديانة المصرية القديمة ، واتهى العالم برستد من تحليله لأسطورة أوزيريس إلى أن المصريين القدماء كانوا أول من قال بالتوحيد ، وقيل إن اليونان القدماء أخذوا فكرة التوحيد عن الفراعنة ، وأما اعتقادهم في آلهة متعددة على رأسها زيوس فقد كان اعتقاد العامة لا الخاصة ، إذ أن هذه الآلة هي صفات متعددة لجوانب الشخصية الإلهية الواحدة ، ولكن الميثولوجيا اليونانية تشير إلى تعدد الآلة كحقيقة واقعة .

وإذن فلم تكن لدى قدماء اليونان قبل أفلاطون فكرة واضحة بميزة عن إله واحد .

وكان أفلاطون أول من أشار إلى فكرة الله الواحد عند اليونان وعلى الأخص في الباب السادس من الجمهورية ، وجاء أرسطو وتناول فكرة الأولية في الميتافيزيقا وتكلم عن الحرك الأول مدللاً على أنه يجب الوقوف عند إله واحد . وقد كان لموقف أرسطو آخر كبير في موقف أفلوطين فيما بعد بقصد فكرته عن الواحد ، وقد أشار فورفوريوس (١) مؤرخ حياة أفلوطين إلى ذلك بقوله :-

« إننا لا نجد تعليم ما بعد الطبيعة في الناسوعات خسب بل نجد إلى جوارها تعاليم كتاب النفس لأرسطو » .

هذا الإله العلي السكامل الخالص موضوع الرغبة السامية والذى ذاته لا تشتهى

إلا ذاته، لا يظهر بصورته الشكاملة إلا عند أرسطو وفي الأدب الأفلاطوني
في العهد الإمبراطوري .

ويرجع التوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون إلى عهد سابق لأفلاطون .
فقد تأثر في ذلك بأسناده أمونيوس سا كاس ، ومن المعروف أن هذا الاتجاه
إلى التوفيق كان سائدا في العصر الذي سبق أمونيوس حتى أن الذين كانوا
يحاولون التوفيق كانوا لا يفرقون بين آراء كل من الفيلسوفين . ولما تزعم
حركة تجديد الأفلاطونية وهي حركة مضادة للأرسطية .
كان متأثرا بالرواية والأرسطية . أما الذين تولوا حركة التوفيق فهم :
كتاباته حشدا ، وقد وضع الله بالمعنى الأرسطي (١) على رأس عالم المثل الأفلاطوني .
وهو يجمع في الفصل العاشر من كتابه بين ما ورد في البارمنيد وفي الجيورجية
عن الواحد وبين لاهوت ما بعد الطبيعة ونقطف منه ما يلي : -

ـ لما كان العقل أرفع من النفس ، والعقل بالفعل أسمى من العقل بالقوة .
وعلة الأول أسمى من علة الآخر ، فهذه العلة هي الإله الأول وهو العلة الناعلة
الأزلية بالنسبة لعقل العالم ، وهو كالشمس تحرّك حوله الأشياء وهو لا يتحرّك ،
وكموضع الرغبة تحرّك الرغبة نحوه وهو ثابت ، وعلى ذلك فهذا العقل يحرك
عقل العالم كله ، ولما كان العقل الأول هو أسمى العقول ، كان من الواجب أن يكون
موضوعه أسمى الموضوعات ، وليس هناك ما هو أسمى من ذاته ، وإنذ فذاته هي
موضوع معرفته .

أما أفلاطون فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي
ومثل الأفلاطونية ، ولم تكن محاولة أصيلة بل ترجع كما يبنا إلى ثياد

(١) مؤلف الـ Didaskalikos

(٢) راجع Armstrong : The Structure of the Intelligible Universe in the philosophy of Plotinus, PP. 1-13

النونين بين الأرسطية والأفلاطونية ، ولا يظهر في هذه النقطة بالذات أى أثر ذي أهمية لتيار الفكر الشرقي أو لـأى عنصر خارج عن الفكر اليوناني ، فالله وهو المصدر الأسنى للوجود عند أفلوطين هو إله أرسطو ارتفع به أفلوطين إلى درجة عالية من البعد والسمو بعد أن قرب بيته وبين إله الخير عند أفلاطون وجعل صلة بيته وبين المثل في العقل الأول ، وذلك بالإضافة إلى ما ورد في البارمينيد من تشبيهات شعرية ، ذات طابع رمزي ، تشير إلى استحالة التعبير عنه ، وعدم وضعه تحت أى حد منطق لأن طبيعته لا تقبل التعريف . هذه هي الخطوط الرئيسية لفكرة الواحد عند أفلوطين ، انحدرت إليه من التراث اليوناني القديم ، فتناولها وعرض لها في شيء من التفصيل في « الناسوعات » ورفض فكرة إلحاق المعرفة بالواحد خوفاً من إيجاد عارف وموضع المعرفة في ذات الله وجعل الواحد فاعلاً ومريداً فقط ، هذا على الرغم من أنه رتب المعرفة للعقل وللذات تفيض عن الواحد في السلسلة الوجودية ، وكما آل هذا التراث إلى أفلوطين من قبل ، تناوله أيدي النقمة من السريان بعد أن اختبر تحت تأثير الأفلاطونية الحديثة ومدارسها الشرقية والغربية ، ثم ما لبث أن ذاع بين المثقفين من العرب ومواليهم فتأثر به علماء الكلام وال فلاسفة والصوفية ، وتناوله فئة بالفقد ، وفتات بالدرس والقبول ، وتسكوت مشارية إسلامية بلفت الذرورة عند ابن سينا ، ولا شك أن الإشراقيه قد تأثرت إلى حد كبير بما ورد في الناسوعات عن هذه الفكرة بالذات ، وسنترى فيما يلي مبلغ هذا التأثر .

٢ - هذا فيما يختص بالتطور التاريخي لفكرة الواحد ، ولما كانت المذاهب الإلهية في مجدها تهدف إلى غاية واحدة وهي إظهار أثر الله في الخلوقات أو الوجود بأسره ، كان على الباحث أن يبدأ بالكلام عن هذه العلة الأولى ثم يعرض للكلام على آثارها ونتائج تدبيرها وتختلف هذه المذاهب إن جنوا إلى تغليب الذات الإلهية وترقيق الموجودات حتى تختفي في الشخصية الإلهية ويصبح الوجود ذاتاً واحدة هو

الله وهذا ما يسمى بوحدة الوجود ؛ وأقرب إلى هذا المذهب ، من حيث المنهج ، المذاهب التي تجعل الله علة مباشرة للحوادث صغيرها وكثيرها كما فعل الأشاعرة وكما فعل مالبرانش^(١) ، أو تلك التي تنفي الجانب الروحي من العالم وتتكلّم عن وجود مادي خحسب كما تفعل المذاهب المادية . وأقل المذاهب تطرفاً مذهب أرسطي معتدل يجمع بين موقف أرسطو من تقرير وجود الله كملة أولى ، وموقف القديس توما^(٢) الذي أظهر العلية الإلهية في العالم بعد أن جعل أرسطو الله بعيداً عن العالم لا يعلم من أمره شيئاً .

٢ — ما موقف السهروردي إذن من هذه المذاهب المتعددة ؟

يميل الشیخ الإشرافی إلى اتخاذ الموقف الأشعري من تغليب العلية الإلهية بقصد العالم وتقرير اثرها المباشر على الموجودات ومسرى حين الكلام على نظریته أنه في الوقت الذي يجعل الإشعاع فيه من الموجود الأعلى إلى ما هو أقل منه ومن هذا الأخير إلى ما تحته إلى نهاية السلسلة الوجودية . نجده يقرر أن هناك فيضاً آخر من الإشعاع يتوجه من نور الأنوار أى الله إلى كل موجود مباشرة وبدون واسطة ؛ غير أنه يلوح أن هذا الاتجاه الأشعري ليس نهائياً في مذهب الإشراف إذ أن هناك أواصر قوية تجعل المذهب يقترب بعض الشيء من وحدة الوجود وقد وصل بالفعل إلى مداء عند ابن عربى وليس الواحد هنا أرسططاليا بعيداً عن العالم ولا أفلاطونيا يتساوى وال نقطة الرياضية في التجريد والتعطيل عن الصفات بل إنه في مذهب كهذا يتصرف بصفات ثبوتية وأخرى سلبية تجعل الشخصية الإلهية خصبة مطلقة الغنى ، فكما أن أفلوطين يرى السکال الإلهي وسمو الواحد في نفي

• (١) مالبرانش: (Occasionalism)

• (٢) تاريخ الفلسفة الأوروبية في المصر الوسيط — يوسف كرم .

الصفات عنه بعدها عن الموجودات ، يرى السهروردي إلحاد الصفات به لا على النحو الإنساني^(١) ، فهو واجب الوجود وغيره يمكن بالنسبة له ، وصفاته عن ذاته وهي لا تغایر الذات خوفاً من إثبات التعدد في الذات الإلهية .

٣ — وأول ما يعرض لنا بهذا الصدد مشكلة إثبات وجود الله وقد درجت المذاهب الإلهية على التعرض لهذا البحث فصار بعثاً تقليدياً تعرّض له سائر المذاهب من الإسلاميين وغيرهم وفي مذهب كذا لم نكن بحاجة إلى أدلة متعددة لإثبات وجود الله ما دامت الحقيقة تأملاً ذوقياً ؛ وعلى العكس من ذلك نجد الشيخ يحشد في تواليفه الأدلة حشداً .

٤ — وأهم استدلال على وجود الله أو واجب الوجود يقوم على إثبات وجوده عن طريق إثبات وجود النفس الناطقة وهذا الإثبات يتكرر في معظم كتبه مثل التلويحات والهياكل وحكمة الإشراق والمحات والمطارحات ، وهو مستمد من تيمارس لفلاطون ومن رسالة الأفانيم الثلاثة^(٢) لافلوبطين ومضمون الدليل أن الأجسام تشارك في صفة الجسمية وتتفاوت في درجة الاستارة إذ أن النور الذي ينيرها عارض لها وليس قائمها ، ومن ناحية أخرى فإن النور العارض ليس ظاهراً لذاته ؛ أما النفس الناطقة فعل عكس الجسم ظاهرة لذاتها أي أنها تدرك ذاتها ومن ثم فإنها نور قائم بذاته ؛ ولكن النفس الناطقة حادثة أي أنها بحاجة إلى مرجع للوجود يكون أشرف منها أي أشد في النورية ، فإن كان هذا المرجع واجباً وقنا عند هذا الحد ، لأنه لا يمكن أن يوجد واجباً بنفس الصفات ، وإن لم يكن واجباً استمرت السلسلة إلى أن نصل إلى واجب الوجود ، وهكذا نصل إلى إثبات واجب الوجود عن

(١) ليس هذا الموقف جديداً فقد قال به المتكلمون من قبل ، راجع الملل والنحل ج ١ بمخصوص الصفاتية .

(٢) الناسوغرات الفقرة الثالثة من رسالة الأفانيم الثلاثة .

طريق إثبات وجود النفس الناطقة . يقول في الميركل كل : (١) .
ـ والنفس هي قائم دلت على الحقيقة ، القديم الوجود الظاهر بذاته لذاته
وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلاقة الأجرام وهو محتجب لشدة ظهوره ..
وهذا الدليل قد عرضه المشايخون الإسلاميون من قبل وأشار إليه أفلوطين
في التاسوعات وأورده ابن سينا في النجاة ولكن الصورة الإشرافية التي اتخذها
عند السهروري ذات طابع جديد وإن كان المضمون واحداً .

ـ والاستدلال الثاني قديم أيضاً عرض له المتكلمون وابن سينا وهو تقسيم
الوجود إلى واجب ومحض ولا يمكن أن تستمر سلسلة الممكناًت إلى مالاً نهاية ،
فيجب أن تنتهي عند واجب الوجود . وهو يعرض في التلبيحات ، وهذا الكتاب
كما يبَّنا في المقدمة يتضمن عرضاً للذهب الأرسطي المشوب بالأفلاطونية المحدثة
على الصورة التي وصل بها إلى المسلمين .

ـ والاستدلال الثالث يشير إلى أن الميول غير واجبة والصورة غير واجبة
لأنهما محتاجان في وجودهما كل إلى الآخر فهما ممكناً ، والأجسام كلها ممكنة
ولا يمكن التسلسل في الإمكان إلى مالاً نهاية فيجب الانتهاء إلى واجب الوجود (٢)
ـ وهناك أدلة كثيرة يحشد لها حشدأً في المطاراتات والتلبيحات ويأخذها
في المحاجات ومعظمها أورده ابن سينا (٣) والمشايخون الإسلاميون . فنها أن كل
متحرك يلزم له محرك ولا يمكن التسلسل إلى مالاً نهاية فيجب الوقوف عند حرك
ثابت لا يتحرك وهو واجب الوجود . وهذا دليل المركب الأول الذي وضعه

(١) واسطة الميكل الرابع من هياكل النور – القديم .. الذي وجوده عينه والميول وجوده
أقام كل وجود .

(٢) اللوبمات ص ٨٣ فوتغرافياً بين « المورد الأول » التلبيح الأول ويلاحظ أن هذا
الاستدلال مشافي .

(٣) راجع الميراث النجاة ، إثبات واجب الوجود .

أرسطو . ودليل آخر مقتضاه أن واجب الوجود لا يقع تحت مقوله ، إذما من مقوله إلا وشوهه من جزئياتها حادث أو مفترى إلى محدث أو محل فيكون مكنا ، وبجميع المقولات مكنته وهي من ثم تفتقر إلى واجب لا يقع تحتها بل تنتهي سلسلتها إليه فيكون وجوده وجودا بحثا غير متكرر . واضح أن جوهر هذا الدليل هو تقسيم الوجود إلى واجب ومحن كما أشرنا سابقا . ودليل آخر يذكره في المطارات (المشرع الأول) وهو أن الوجود إذا انحصر في المكنات الصرفة فهو في حكم ممكنا واحد في أنه يفتقر إلى علة ، فعلتها (أى المكنات) إما نفسها أو جزء من أصلها أو خارجة عنها ، والأول يوجب تقديم الشيء على نفسه وعلى علة (والثانى يدخل تحته) والثالث يوجب المطلوب لأن الخارج عن جميع المكنات لا يكون إلا واجب الوجود . ويعرض الشيرازي^(١) على هذا الدليل بأن مجموع علل الجزئيات لا يمكن أن يعتبر على أنه علة كلية ، إذ لا يمكن القول بأن العلل الجزئية تتعدد وتتصبّع شيئاً واحداً إذن فلا بد من ذكر التسلسل والدور .

وبحمل القول في الأدلة التي ساقها السهروردى أنها أدلة مشائة في حقيقة أمرها وإن كان بعضها قد اصطحب بصيغة إشارة ظاهرة وهو دليل النفس الناطقة .

والحق أن إنبات الوجوب في مذهب كذا يجب ألا نسلك فيه طريق الاستدلال المنطق فالطريقة الروحية عكس الطريقة المنطقية ، إذ أن الواجب يستدل به على الموجودات ولا يستدل بها عليه وهذه هي طريقة أهل المجاهدة والنظر الروحى^(٢) .

٤ — وبعد إنبات وجود الواجب يتعين علينا أن نتناول مشكلة الوحدة الإلهية ، فالله واحد ، ولكن ما معنى هذه الوحدة وهل تنطبق معانها المختلفة على الله ؟ فهل هو واحد لا شريك له ؟ وهذه هي الوحدة الحسابية أو الرياضية ،

(١) الأسفار الأربعة (الشيرازي) (الفن الأول - الموقف الأول) .

(٢) راجع الأسفار الأربعة . النصل الثالث الموقف الأول من الفن الأول .

ثم هل هو واحد في ذاته ؟ وحدة الذات الإلهية (١) . وأخيراً هل فعله واحد ؟ وحدة الفعل الإلهي .

أ — فن حيث وحدانية الله ، إذا كان هناك واجباً الوجود لوم أن يتميز أحدهما عن الآخر وما يتوقف منها على شيء ما يمكن عَكْن الوجود ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون شيئاً لا فارق بينهما يميز أحدهما عن الآخر ، إذ المعمول أنهما يصبحان شيئاً واحداً . ومضمون هذا الدليل أن الله واجب الوجود وهذا افتراض وصلنا إليه عن طريق عرضنا للممكنتين واحتياجها إلى ما هو ضروري فنصل إلى إثبات واجب الوجود ، ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك غير واحد فقط واجب الوجود لامتناع وجود اثنين أو أكثر لها نفس الصفة إذ لو حدث ذلك لاختلفاً واستندت شخصية الأول على وجه للاختلاف يتميز به عن الواجب الآخر ، وحينذلك يصبح الواجب عَكْن لأنه يستند إلى عَكْن في إظهار شخصيته وتمييزه ، وعلى ذلك فنصل إلى إثبات واجب واحد للوجود . هذا الدليل مشابه بتجده في النجاة وعند المتكلمين ولا يبدو أي أثر للإشراقي فيه .

ب — أما الوحدة الذاتية أو التوحيد الذاتي فعنده النظر إلى الذات الإلهية كوحدة لا تقبل الانقسام أو التركب من أجزاء ، لأن هذه الأجزاء لا بد أن تعتمد على بعضها ، والذى يستند إلى شيء آخر لا بد أن يكون عَكْن فى ذاته ، وإن فسُتُّبَتْ أجزاء عَكْنة في ذات الله ، وهذا مما لا يؤدي بنا إلى إثبات ذات إلهية واحدة واجبة ونحن قد أثبتنا ذلك ، فإذاً يبطل التسليم بتركب ذات الله من أجزاء (٢) .

ح — ثم ننظر إلى الذات الإلهية من ناحية صفاتها فترى أن صفات الله عين ذاته ، وأنه ليس هناك تعدد في هذه الصفات لأن تعددها يوجب السُّكُرَة في الذات

(١) راجع المطارات ، المشرع السابع ، الفصل الأول .

(٢) المطارات ، المشرع السابع الفصل الأول .

الإلهية وهذا هو التوحيد الصفافي ، والموقف هنا ليس جديداً إذ أن المعتزلة من المتكلمين قد قالوا بهذا الرأي فيما يختص بتقرير وحدة الصفات في الذات الإلهية ، فقالوا إن الصفات هي عين الذات تهرباً من تقرير صفة لموصوف أو محل لصفة فيكون هناك موضوع ومحول أي تعدد .

هذا هو الموقف الذي يتبعه السهروردي في الميكل وفي المطارات (١) ، أما في التلويحات فإنه يقترب من نفي الصفات عن الذات الإلهية وإنبيات تجردها مع إلحاد أسمى الكلالات بها (٢) ، يقول في التلويح الثاني من المورد الأول «إن من المعقول قسمين : ذات كالمابنفسا ، وذات فرض أن جميع ما للأولى بنفسها فليام الصفات . والأول أتم لعدم افتقارها في كمال إلى زايد ، فالمتجبرة عن الصفات إذا كان لها في نفسها من الكلالات ما للحفرة بها بل أكثر في أكمل » ، ولكنه يعود في نفس الموضع فيذكر أن «له صفات إضافية لا صفات يلزمها الإضافة » ، وله صفات سلبية كالقدوسيه والأحدية وهي سلوب لعوارض وقسمة لاتخل بوحدانيته عن سلطانه » . والمراد من هذا النص أن كلالات الذات الإلهية لا توجب تكراراً فيها ؛ ولو اوجب الوجود من حيث الصفات من كل متقابلين أشرفهم والحق لا ضد له ولا ندو ولا ينسب إلى أين «وله الجلال الأعلى والكمال الأتم والشرف الأعظم والنور الأشد ، وليس بعرض ولا بجواهر لاحتياج كل لمحض » .

(١) المطارات ص ٤٨٤ « وفي الجملة الأولى مجده يجمع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير ، وحضور رسوم المدركات عنده لمضمار ذاتها وإدراكه بذاته حياته ، ولا تزيد حياته على ذاته ، وعلمه وبصره شيء واحد ، والصفات التي هي كلها صفات كمال راجعة إلى ذاته ، وله صفات سلبية وإضافية ، وأما التي تكرر في ذاته فمتن ، هذا ما يتأتى أن يحفظ به قاعدة المشاهدين وليس فيه مخالفة للحق وأما البيان في حكمة الإشراق » .

(٢) راجع أرسنوج تصميم العالم المقول في فلسفة أفلوطين ، ص ٦ من حيث الجمع بين الوحدة الملاوية والتجريد المطلق في ذات الله وبين إلحاد أسمى الكلالات بها وأن هذا الموقف لا يمكن وصفه بأنه متناقض لأننا أمام حقيقة لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها إذ أنها متمالية لأنها تخص قواعد المطلق .

د — وينظر أيضاً إلى وحدة الذات الإلهية من حيث توحيد الفعل ، ويمكن أن نعرض هنا لقضيتين : الأولى أن الفعل وإرادة الفعل شئ واحد عند الله ، والقضية الثانية أن لا مؤثر في الحقيقة إلا الله ؛ والقضية الأولى تشير إلى نفس ازدواج الذات الإلهية ، وأما الثانية فتشير^(١) إلى أن الله هو الفاعل بذاته وما عده إشعاع منه ، ونسبة الفعل إلى غيره على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ، إذ أن نور الأنوار لغبته وشدة هـ هو الفاعل الغائب في الحقيقة مع كل واسطة ، الحصول منها فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ، .

تبين إذن أن هناك اتجاهـاً إلى الموقف الأشعرـي بـصـدد العـلـىـةـ المـباـشـرةـ اللهـ غـيرـ أنـ نـظـريـةـ الفـيـضـ أوـ الإـشـراقـ هـنـاـ تـخـفـفـ مـنـ حـدـةـ هـذـاـ مـبـداـ بـعـضـ الشـيـ لـوـجـودـ الـوسـانـطـ النـورـيـةـ ،ـ وـذـلـكـ مـعـ شـدـةـ اـنـصـالـ نـورـ الـأـنـوـارـ بـالـمـوـجـودـاتـ عـنـ طـرـيقـ الإـشـاعـعـ المـبـاـشـرـ الـذـىـ يـنـظـمـ الـوـجـودـ بـأـسـرـهـ وـيـتـخـذـ لـهـ طـرـيقـاـ غـيرـ طـرـيقـ الإـشـاعـعـ الـذـىـ يـرـبـطـ الـوـسـانـطـ وـيـفـيـضـ عـلـيـهـاـ فـيـ سـلـسلـةـ الـوـجـودـ الـنـورـانـيـةـ ،ـ وـاعـتـبارـ الـوـسـانـطـ مـجـازـيـةـ اـفـرـاضـ خـطـيرـ لـحـقـيقـةـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـوـاجـبـ وـمـوـجـودـاتـ ؛ـ فـالـأـرـسـطـيـونـ يـرـكـبـونـ الـعـالـمـ وـيـنـظـمـونـ الـمـوـجـودـاتـ فـيـ تـرـتـيبـ حـكـمـ ثـمـ يـضـعـونـ الـوـاحـدـ فـوـقـ هـذـاـ النـظـامـ الـمـنـاسـكـ ،ـ وـمـنـ ثـمـ فـيـنـ فـاعـلـيـةـ اللهـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـقـضـيـ عـلـىـ هـذـاـ النـظـامـ الـضـرـوريـ ،ـ وـكـذـلـكـ الـاتـجـاهـ الـقـلـىـ عـنـ الـمـعـتـزـةـ ،ـ إـذـ أـنـ الـحـقـيقـةـ الـعـالـيـةـ ذاتـ طـابـعـ ذـاـقـ وـنـظـامـ ضـرـوريـ ،ـ وـعـلـاقـةـ الـمـحـركـ الـأـولـ أوـ الـعـلـةـ الـأـولـىـ بـهـاـ عـلـاقـةـ ضـرـوريـةـ عـقـلـيةـ بـعـيـدةـ عـنـ التـصـورـ الـرـوـحـيـ الصـوـفـيـ ،ـ وـلـكـنـاـ هـنـاـ إـذـاءـ مـذـهـبـ يـقـومـ عـلـىـ اـعـتـبارـ الـحـقـيقـةـ الإـلـهـيـةـ ذاتـ أـثـرـ مـبـاـشـرـ فـيـ أـدـقـ تـفـاصـيلـ الـمـوـجـودـاتـ ،ـ وـإـنـ بـدـاـ مـنـ النـصـوصـ الإـشـراقـيـةـ ماـ يـبـعـدـ المـذـهـبـ عـنـ الـاشـعـرـةـ الـذـينـ يـقـرـرـونـ أـنـ عـلـيـهـ اللهـ الـمـبـاـشـرـ تـدـخـلـ تـدـخـلاـ قـعـلـياـ فـيـ الـحـوـادـثـ الـكـبـيرـةـ وـالـصـغـيرـةـ عـلـىـ السـوـاءـ حـتـىـ أـنـ جـسـماـ حـارـاـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـسـتـمرـ حـرـارـتـهـ إـلـاـ بـفـاعـلـيـةـ مـبـاـشـرـةـ .

(١) حـكـمـ الإـشـراقـ ،ـ الـقـالـةـ الـثـانـيـةـ ،ـ الـفـصـلـ الـثـانـيـ عـشـرـ .

من الله (١) . ولكن اعتبار الوسائل بمجازية - وهو من قبيل التنظيم المذهبى - يقضى على كل أمل في إبعاد المذهب عن الإتجاه الأشعرى ، ولكن فى الوقت نفسه يجعل المذهب قريباً جداً من وحدة الوجود كاً بينا وهذا على الرغم من أن السيروردى رفض صراحة نظرية وحدة الوجود .

جاء في شرح المياكل « ثم يعرض لنظرية وحدة الوجود أو النفوس ويبطل دعوام ويرى أن خطأهم راجع إلى أنهم لما رأوا أن النفس فيض أو نور من الله ، قالوا إنها جزء منه ، وإنها متحدة معه ثم أنها وهو شيء واحد وهذا خطأ حضن ، إذ كيف تخضع الذات الإلهية لشهوات البدن وبليانه . » (٢)

هـ - المعرفة الإلهية : ويتعين علينا أن نتناول ناحية هامة في علاقه الواحد أو الله بال موجودات ، فكما أنا نبحث عن العلاقة الوجودية بين الله والعالم كذلك نحاول استقصاء العلاقة إلا بستمولوجية بينهما ، فهل هي علاقة عارف بموضع المعرفة ، وكيف تفسر معرفة الله لذاته ، وهل تؤدي بنا إلى الثنائية التي تعصف بذات الله الواحد ؟

إن كثيراً من المذاهب تقيل الوجود على أساس المعرفة وتحعملها متطابقين : وقد تكون نظرية أرسطو من الأصول التي تفرعت عليها مثل هذه المذاهب ، إذ أن هناك مبدأ أرسطيا يعرضه في كتاب النفس (De Anima) مؤداته أن العقل يصبح الموضوع الذي يفكري فيه ، The mind becomes what it thinks . « أي أن الذهن العارف وموضع المعرفة يصيحان شيئاً واحداً . ولما كان الله أسمى من كافة الموجودات فليس هناك بالضرورة ما يصلح لكي يكون موضوعاً للمعرفة الإلهية غير الذات الإلهية . ولكن هذه القضية

(١) رابع مقالات الأشعرى ٣٥٨ - ٣٥٩ ودلة الحارئين لابن ميمون ترجمة مونك من Munk ٣٨٨ .

(٢) شرح مياكل النور للدوائى ، المبكل الثاني مخطوط .

الخطيرة من وجة النظر الميتافيزيقية أنارت إشكالاً عند أفلوطين إذ أنه بعد أن أثبتت الحب والإرادة للذات الإلهية تهرب من إلحاد الفكر بها خوفاً من إثبات حارف وموضع المعرفة في الذات الإلهية وهذا يفضي إلى تقرير ثنائية في الذات الإلهية ، ولكن أفلوطين مع هذا يشير إلى المعرفة الإلهية في مواضع أخرى من التاسوعات ولا يتخذ موقفاً ثابتاً ، وقد أوضح القديس توما رأى أرسطو قدذهب إلى أن فعل المعرفة نفسه هو الذي يوجد بين العازف وموضع المعرفة حيث تتفق الثنائية وأن عملية التوحيد تصل إلى كلاماً ومداها إذا تطور الفعل الموحد وهو المعرفة وأصبح حباً^(١) .

والقضية الأرسطية إذا طبقناها على الواحد هنا أو نور الأنوار وأخر جنها من الحيز السيكولوجي الذي وضعها فيه أرسطو إلى الحيز الميتافيزيقي الذي أفحمنا عليه أفلوطين ، نجد أنها غدت قضية خصبة نستطيع أن نفترس بها فعل المعرفة الإشراقية حين يشيد الوجود - هذا موقف أصحاب نظرية المعرفة الوجودية . وقد فسر المشاؤون الإسلاميون المعرفة الإلهية بأنها ارتسام صور المكنات في ذاته وحصلوا فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلى . أما فورفوريوس فكان يقول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة . وذهب أفلاطون الإلهي وأتباعه إلى إثبات الصور المفارقة والمثل المقلدة ، وأنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها . وينذهب المعزلة الذين يثبتون المدعومات الممكنة قبل وجودها إلى أن علمه تعالى بثبوت هذه المكنات في الأزل^(٢) .

ويعرض الشيخ المقتول لهذا الموضوع في حركة^(٣) الإشراق فيذكر أنه ليس

This unitive act however, can only attain to its completion if (١) knowledge engenders and passes over into love. Thomas Aquinas, Summa Theologica 1-43 .
راجع أيضاً الطارحات المشرع الرابع .

(٢) الأسنار الأربعة للشيرازى ، السفر الأول ، الموقف الثالث ، الفصل الثالث .

(٣) حركة الإشراق مقالة ثامنة ، الفصل العاشر .

من شرط الإبصار افطاع صورة الشيء البصر في الباصرة وأنه عند مقابلة المستنير للعضو الباصري يقع للنفس علم إلشراق حضورى على الشيء البصر (المستنير) فيدركه ما دام أنه لا يوجد حجاب بين الباصرة والشيء البصر ، ولما كان نور الأنوار نوراً مختصاً لا يمكن احتجابه عن ذاته ، ولا احتجاب غيره من الموجودات الحسية والمقلية عنه لذلك فهو يدرك جميع الأشياء بالإلشراق الحضورى أى بالإلشراق الدائم المستمر . ويرد على المشائين قائلاً إنهم ذهبوا إلى أن علمه تعالى بالأشياء منطوي تحت علمه بذاته ، ويفسرون العلم بأنه عدم الغيبة ، فعلمه بذاته هو عدم الغيبة عن ذاته ، وعلمه بالأشياء هو عدم الغيبة عن الأشياء ، ولما كانت الأشياء لوازم لذات الله فيجب إذن أن يكون علمه بذاته متضمناً عليه بالأشياء ، ويري أنه يمكن إبطال آراءهم من ناحيتين :

الأولى — أن تضمن علم الله بذاته علمه بالأشياء يوجب التسليم بوجود كثرة من الصور في ذاته وهذا حال .

والناحية الثانية — أن عدم الغيبة أمر سلبي لا يمكن بحال أن يفسر حقيقة العلم الإيجابي ، ثم كيف يندرج العلم بالغير وهو إيجابي تحت مقوله السلب .

ثم أن العلم بالملزوم لا يمكن أن يتضمن العلم باللازم و (الأشياء) ، فالإنسانية مثلاً تنطوى على الصاحكية ، ولكن العلم بها غير العلم بالصاحكية . وقد رد الشيخ على ما أورده المشاوريون من أن ذات الله يصح أن تتضمن أعراضًا لا ينفع الله بها وذلك تبريراً ل موقفهم من مشكلة المعرفة الإلهية الكلية ، ولا يقبل السهروري هذا لأن هذه الأعراض ما دامت متضمنة في الذات فإن الذات تتصف بما وتنفعل^(١) ، وإذن فعلم الله يجب أن يفسر على حسب قاعدة الإلشراق وهو مذهب أهل الذوق والكشف من العلماء المتألهين ومتضناه أن علمه بذاته

(١) راجع الم طارحات للسهروري ، الإلهيات ، المشرع السابع ، الفصل الأول .

هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته . وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الإشرافي كما ذكرنا إما بنفسها كأعيان الموجودات وال مجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الأشيام كالفلكيات وإما بتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة في النقوص الفلكية ، ولا يلزم من هذا العلم تغير في ذاته لأن حضورى إشرافي لا يتم بصورة .

ويذهب المتأولون من ناحية أخرى إلى القول بأن علم الأول بالأشياء يكون قبل وجودها ، وهذا هو تفسير العناية عندهم ، ولكن هذا يقتضي وجود صور الأشياء في ذاته وهو محال لأن يقتضي التسليم بالكثرة في ذات الله ومن ناحية أخرى يقتضي تفسير علم الله بالأشياء قبل وجودها بأنه علم بالقوة للأشياء . والله منه عن العلم بالقوة - ويرى السهروردي أن علم الله بالأشياء الخارجية هو نفس تلك الأشياء ، فهي علوم باعتبار معلومات باعتبار آخر ، لأنها علوم من حيث حضورها جيئاً عند الباري وجودها له وارتباطها به ، وهي معلومات من حيث وجودها في أنفسها ولما دتها المتتجدة المتعاقبة الفانية بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان . قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته (١) .
أى أن هناك اعتبارين للإدراك الإلهي : الأول ، يستعرض الوجود في شكله الاستقرارى الثابت ، وأما الثاني فيستعرضه في شكله المتتطور المتغير الخاضع لظروف الزمان والمكان ، وفي الحالة الأولى ينظر إلى الموجودات في ارتباطها بالذات الإلهية ، أما في الحالة الثانية فينظر إلى الموجودات في ذاتها وفي حركتها أى أن النظرة الأولى نظرة ميتافيزيقية ، أما الثانية ففيزيقية ؛ ومعرفة الذات الإلهية تشمل الناجيدين ولا يفهم من هذا أن المعرفة من النوع الثاني تتطلب تغييراً في الذات الإلهية (٢) .

(١) الأسفار الأربع للشيرازى - السفر الأول ، الموقف الأول .

(٢) فيما يختص بالمعرفة الإلهية عند المتأولين ، راجع النجاة من ٤٩ المقالة الثانية في الإلهيات .

الباب الثاني البناء النوراني

عرضنا في الباب الأول للموقف الإشرافي الجديد بقصد الواحد أو الله وكيف نأخذ هنا تسمية جديدة وهي «نور الأنوار» وتكلمنا عن طبيعة النور وصفات نور الأنوار من حيث أن الواحد هو المبدأ الأول الذي تقipس منه سلسلة الموجودات في عملية الإشراق. فكيف إذن تم هذه العملية؟ وما هي الوسائل التي يتخذها النور للوصول إلى أدنى درجات الوجود؟ وما هي المبادئ التي يقوم عليها المذهب الإشرافي في جملته؟

الفصل الأول مباديء إشرافية

١ — قاعدة الإمكاني الأشرف :

قبل أن نبدأ في الإفاضة عن نظرية الصدور عند السهروردي يتبع علينا أن نعرض جملة المبادئ التي أقام عليها مبدأه في الصدور أو الإشراق؛ وأول هذه المبادئ وأهمها هي قاعدة الإمكاني الأشرف تلك القاعدة التي يرددتها في معظم كتبه، فيذكرها في التلويمات^(١) وفي المهاكل وفي المطاراتح وفي حكمة

(١) التلويم الخامس المورد الأول ص ٨٩ فتوغرافيا عن مكتبة برلين؛ دعامة عربية من قاعدة الأشرف والأنس مضمونها أنت إذا كنا نعبد الملايات النير مجردة ونؤمن بوجودها فلا بد أن هناك موجودات أكثر منها تحيط بها وأنس منها وأشرف مرتبة ولا بد من وجود واحد على قمة المجردات وهو الواحد الأشرف، وعلى ذلك فإن وجود الأنس اقضي وجود الأشرف؛ وفي المطاراتح يذكر في الفصل الثالث من المصرع السادس قاعدة الإمكاني الأشرف والواقع أن مضمون معناها يشير إلى إمكان الأشرف بغير (الـ) تضاف إلى إمكان.

الإشراق وفي اللوحات . ومضمونها (على حسب نص حكمة الإشراق المقالة الثانية ، الفصل الحادى عشر) أن الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكناً الأشرف قد وجد ، وهذه قاعدة بسيطة تتضمن أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله ، أو أن إثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل أو بمعنى آخر إذا وجد ما هو أقل مرتبة فإن وجوده يشير حقاً إلى وجود ما هو أرفع منه مرتبة ، والسهروردي يشير إلى أن هذه القاعدة أى الإمكان الأشرف أشار إليها أرسسطو في كتاب السماء والعالم .

وإذا كان الجوهر العقلى أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها ، ولما كانت الأنثيريات أشرف من المنكريات يجب أن تكون حاصلة قبلها بضرب من العلية . . . وإنما جمال هذا لإمام الباحثين أرسسطو من إشارة أشار إليها في كتاب (السماء والعالم) ويعنى بها أنه يجب أن ^{يُ}عتقد في العلويات ما هو الأكرم لما والأشرف ، (١) وبين المؤلف على هذه القاعدة نتائج هامة منها : —

أولاً : الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد . . . ذلك لأن نور الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلاني بجمة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف لأنه ذو جهة واحدة لا أكثر ، وإذا كان كذلك فإما أن يجوز صدور الأشرف عنه بواسطة أو دونها أو لا يجوز ، فإن جاز بغير بواسطة فقد جاز أن يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئاً مما الأشرف والأخس وهو محال ، وإن جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته لأن التقدير أن صدور الأخس عنه بغير بواسطة ، إذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب - والعلة أشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات - فيكون قد وجد قبل هذا الأخس ما هو أشرف منه وهو المطلوب . ومضمون هذا الدليل أن الواحد وهو الأشرف

(١) المطاراتن المترمع السادس الفصل الثالث .

لا يصدر عنه إلا واحد وهذا الواحد الصادر أقل في الشرفية من نور الأنوار ، وبستج من هذا أيضاً أن الوساطة بين الواجب وبين الأخس هي الأشرف فال أقل في الشرفية إلى الأخس ، أى أن الترتيب يتخذ الشكل التنازلي دون أن يصدر الأشرف عن الأخس ، وهذا الطابع هو الذي يميز ترتيب الموجودات في المذهب الإشراقي .

ثانياً — إثبات وجود العقل : والنتيجة الثانية التي يمكن استنتاجها من قاعدة الإمكاني الأشرف هي إثبات وجود العقل من إثباتنا لوجود نفوسنا المبدرة وقد سبق أن عرضنا دليلاً سابق بصدق إثبات وجود الله ، وهو الدليل الذي يقوم على إثبات وجود النفس الناطقة والاستناد إليها في تقرير وجود الله ، وهنا نستنتج وجود العقل المجرد من إثبات نفوسنا المبدرة لأبداننا : « والأنوار المجردة المبدرة في الإنسان برهنا على وجودها والنور الفاجر أعني المجرد بالكلية أى العقل أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظواهر فهو أشرف ، فيجب أن يكون وجوده أولاً بناء على قاعدة الإمكاني الأشرف » .

وهو يثير اعتراضاً على قاعدة الإمكاني الأشرف بقوله إنها قد لا تصدق في حالة الشخص الذي يكون من المفترض فيه أن يحصل على كمالات معينة وذلك من ملاحظتنا لما هو أقل من هذه السمات في نفسه فيحدث أن تتحقق عليه هذه السمات ، فهل يعد هذا خرقاً لهذه القاعدة ؟ والجواب على هذا التساؤل يشير مشكلة جديدة وهي هل يمكن تطبيق هذه القاعدة في مجال الموجودات الفنصرية الخاصة للحركات الفلكلورية ؟ أم أنها تنطبق في مجال المكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوم على ثباتها الغير المتأثر بالحركات الفلكلورية ؟ يحل الشيخ هذه المشكلة بإقرار تطبيق هذه القاعدة على الموجودات التي لا تخضع للحركات الفلكلورية وبذلك يضمن دوام تطبيقها وهو يذكر في المطاراتات بصدق المكنات الثابتة ، أنه قرأ في كتاب السماء والعالم أنه يجب أن يعتقد في العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف فيجب

أن يمتد في النور الأقرب والقواهر أى العقول والأفلاك والمدبرات ، النفوس الفلسفية ، ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه وهي (أى هذه العقول التي ذكرناها) خارجة عن عالم الانتفاقات أى عالم المعاصر .

ثالثاً — إنبات كمال النظام في عالم النور عنه في عالم البرازخ : إن عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلامات والبرازخ وهي كثيرة لا يمكن إحاطة العقول بها بل إن المرء ليتحير في القدر البسيط الذي يدرك منها ، ومعلوم أن النسب بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التي بين الأنوار الظلامية التي في عالم الأجسام ، لأن تلك علل وهذه معلومات وهي رشح منها وظل لها والعلة أشرف من المعلول ، فيجب إذن أن تكون النسب النورية موجودة قبل الظلامية بل وأكمل منها نظاماً وشرفيّة وذلك بناء على قاعدة الإمكان الأشرف .

وقد ذهب المشاؤون إلى القول بمقول عشرة واعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ فلسفية كانت أو عنصرية . وعالم البرازخ في نظرهم يجب أن يكون أعجب وأطرف وأجدد ترتيباً ، والحكمة فيه أكثر من ذلك لأن الترتيب والنسب التي بين العقول العشرة أقل كثieraً من النسب التي بين ما لا يحصى عداً من موجودات عالم البرازخ ، ولكن هذا الرأي مغلوط إذ أن العقل يشهد بأن الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب ، واقعة أكثر مما هي في عالم الظلامات بل هي ظل لها ، أى أنها هنا بتصدد موقف أفلاطوني يرى في عالم الأجسام ظلاماً لعالم المثل أو عالم الأنوار ، وعلى حسب قاعدة الإمكان الأشرف يستدل على وجود عالم الأنوار من وجود عالم الأجسام أو البرازخ .

رابعاً — إنبات وجود الأنوار المجردة : وهذه هي النتيجة التي انتهينا إليها في الفقرة السابقة ، فنحن إذا قررنا وجود عالم البرازخ وهو الأحسن، فيجب علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية

أشرف من النسب الظالمية على هذا الأساس وأن النظام بين موجودات عالم النور أكمل من النظام بين موجودات عالم الظلام .

وإذن فهذه القاعدة أولى الإمكانيات الأشرف ثبت أن الواجب لذاته والمقول وأرباب الأصوات كلها أشرف ما في الوجود ؛ وهذا الدليل قائم على النظر العقلي وحده ، وهناك دليل آخر يقوم على المشاهدة يورده في آخر المقالة الثانية وهو أهم وأكثر خطورة عنده . وسنعرض له في موضع آخر (١) .

٢ — الإشراق والمشاهدة

ومن أكثر القواعد خطورة تلك التي يوردها الشيخ في توايليه لنوضح حقيقة الإشراق ومعنى المشاهدة ، فالإشراق والمشاهدة عمليتان أو فعلان أحدهما يتخد اتجاهها نازلاً والأخر اتجاهها صاعداً ، وشرط الإشراق عدم وجود حجاب بين المشرق والمقابل للإشراق ثم استعداد القابل ، وشرط المشاهدة عدم وجود حجاب أيضاً ووجوب الاستعداد . والشيخ يشبه فعل الإشراق بإشعاع نور الشمس على الأرض والمشاهدة بمشاهدة العين للبرنيات ، فإن هذه المشاهدة ليست بارتسام صورة المرئي في الشبكة كما أدعى المشاوقون ولن يستخرج شعاع من البصر ، بل إنها تحدث بمقابلة المستثير للعين السليمة إذ بها يحصل للنفس

(١) وفي المياكل . المبكل الرابع . خاتمة المبكل . يطبق نظرية الفسفة الثانية الألاطافية على قاعدة الإمكانيات الأشرف وذلك أن أول نسبة في الوجود هي نسبة الجوهر القائم أولى العقل الأول وهي أم جميع النسب وأشرفها ، وهذا الجوهر عاشق الأول . والأول ظاهر له وهو يعجز عن الإطاحة بزوره . وهذه النسبة لها طرفاً الأول أشرف والثاني أخس ، ومن ثم سرت هذه النسبة في سائر الوجود ، فصار الوجود كله أشياء مزدوجة ، طرفاً الأول أشرف من طرفاها الثاني ، فالجوهر أجسام وغير أجسام وغير الجسم ظاهر للجسم ، والجوهر المفارق عال ونازل ، والأجسام أنيبية وعنصرية ، وهناك الذكر والأنثى .
فأَلَّا اللَّهُ تَعَالَى « وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لِكُلِّكُمْ تَذَكَّرُونَ » . سورة الذاريات ، آية ٩٤ .

لإشراق حضورى على المستنير فتراه ،؛ وإشراق الشعاع ليس بانفصال جرى بل بالفيض الشعاعى ، وما يفيض عن الأنوار المجردة ، هو النور السانح وهو نور عارض إما أن يحل بالجسم أو أن يحل بنور مجرد آخر .

والإشراق والمشاهدة عمليةتان تتخذان صفتين مختلفتين فيما من ناحية مشيدتان وحافظتان للوجود ، ومن ناحية أخرى طريقان للعرفة الذوقية ، وذلك لاتحاد فعل المعرفة بعملية الإيجاد ؛ فالإشراق هو إفاضة الشعاع النوراني من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشتد نورانية الثاني ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هو إفاضة النور عن النور ، فالنور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن طريق الإشراق أو الفيض والأنوار المجردة الأخرى صدرت عن بعضها عن طريق الإشراق ، فالعالى يصدر عنه ما هو أقل منه فى النورية وهكذا كاسرى فى سلسلة الموجودات الصادرة عن نور الأنوار .

إلا أن المشاهدة تتخذ اتجاهات آخر، وهو أن النور مجرد باتجاهه إلى ما هو أعلى منه من المجردات وبمشاهدته لها ، يحصل عن طريق هذه المشاهدة ، نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الإشراق، ذلك لأن المشاهدة أشرف من الإشراق^(١)، وما يحصل من الأنوار القواهر عن القواهر الأعلان - باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عالٍ (أى ولكل نور عالٍ) - أشرف مما يحصل من جهة الأشعة (الإشرافية) لأن المشاهدة أشرف من الإشراق ، وفي الأشعة مراتب أيضاً وطبقات ، ففي القواهر أصول طولية قليلة الوسانط الشعاعية والجوهرية هي الأهمات ... ، ويمكننا إلى حد ما أن ننقد أوجهها للتبه بين عملية الإشراق والمشاهدة وبين الجدل النازل والصاعد عند أفلوطين . حيث أن الجدل في المذهب الأفلاطوني الحديث ليس عملية فكرية خحسب بل هو عملية وجودية أيضاً . وسنعرض في الفصول القادمة لكيفية بناء العالم على أساس هذين الفعلين وكيف أنه تحدث جملة انعكاسات لا حصر لها تواف

في مجموعها الموجودات الامتنافية عدًّا بحيث يصبح الوجود في مجموعه جلٌّ للأئمة الإشراقية والفيوضات المشاهدية .

٣ — القهر والمحبة

وها هاتان الصفتان تعبر آخر عن الإشراق والمشاهدة . وذلك لأن القهر (١) معناه الإحاطة أو السيطرة أو الإيجاد وهذا هو معنى الإشراق ، والمحبة معناها الانقياد للأكل وذلك عن طريق حاكمه بالمشاهدة . وإنذن فالمبدأ الأساسي لسلسلة الفيوضات هو هنان الحركتان ، وهما تتطبقان على الوجود بأكله ، ويبدو من تطبيقهما أن يصبح كل نور سافل مقهوراً للتور العالى ولله عبة بالنسبة له . وتفصيل ذلك أن النور العالى أى الأكثُر نورية ، لأنَّه الأقرب إلى نور الأنوار ، هذا النور يغلب الأنوار الضعيفة ويسطير عليها ، وهذه الأنوار الأخيرة لضعفها ونقص نوريتها لا تستطيع أن تخيط بالنور الذى هو أعلى منها مرتبة ، وهذا لا يعني أن هناك حجاباً بين العالى والسفال بل إن المقصود أن النور السافل لا يدرك من النور العالى إلا ما في قدرته أن يدرك منه ، وذلك مثلاً لا تستطيع الإحاطة بجميع ضوء الشمس لضعف نورنا البصرى . وكما أن للعالى على السافل قهرًا هكذا للسافل إلى العالى شوق ومحبة ، وهذا الشوق أو العشق حرفة إلى تعميم كمال ظنِّي أو عقلي أو غيرها ، إذ العشق من ناقص إلى كامل ، وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أكلَّ كان العشق أشد ، ونور الأنوار أكل الموجودات ولذلك فهو المعشوق الأول أو هو يعشق نفسه لأنَّ كماله أشد ظهوريَّة له من غيره فهو

(١) المطاراتات من ٦٤٤ المشرع الخامس ، الفصل العاشر — في انطواه الوجود كله في فهر نور الأنوار فالوجود كله منطوي في قهره (في قهر نور الأنوار) ، فأجرام انطوت في قهر النقوس ، والنقوس منطوية في قهر نورية المقول ، والمقول منطوية في قهر نورية المولى الأول وهو منطوى في قهر نورية اليوم نور الأنوار .

عاشق لنفسه ومعشوّق أيضًا وظّهور ذاته لذاته يولد عنده لذة ، وهذه اللذة هي الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال ، ولا تزيد لذاته وعشقه لذاته شيئاً على ذاته . (١) والأنوار كلها تعيشه وتلذذ به لكونه الأجمل والأكمل ، فانتظم الوجود كله من الخبرة والقهر .

وهنا كما في الموضع الآخرى نستطيع أن نلمس أثر نور الأنوار المباشر على كل نور ، فليست فاعلية نور الأنوار مقصودة على سلسلة الفيوضات التورىة على الأقرب وعلى ما بعده عن طريق الأقرب وهكذا بل إن نور الأنوار له تأثير مباشر إلى جانب هذا التأثير ، فإذا رأك (٢) النور لذاته أى مشاهدته أو محبه لذاته خاضعة لقهر نور الأنوار أى لإشراق نور الأنوار ، وخاضعة أيضاً لقهر الأنوار العالية أى لإشرافاتها .

٤ - الفعل والإبداع

ومن أهم الأصول التي تقوم عليها فلسفة تعتقد مبدأ الفيض والإشراق مسألة التفريق بين الفعل والإبداع ، فالفعل في نظر العامة يجب أن يتضمن سبق العدم ذلك لأنّه لا يمكن تصور حدوث حادث بدون سبق عدم ، وإذا أمكن ذلك فإنه يُعدّ اعتراضاً بأن الفعل ليس حادثاً (٣) وإنّك الواقع أن العدم ليس من فعل الفاعل لأنّه سابق عليه ذلك لأنّ تعلق الفعل بفاعله من جهة وجوده الجائز لا من قبل سبق العدم ومفهومه ، (٤) .

(١) فصل هـ مقال ٢ حكمة .

(٢) الفصل السادس المقالة الثانية حكمة هـ في أن عبّة كل نور ساقى لنفسه مقهورة في محبه للنور العالى .

(٣) المشارع والمطارات . المشرع الخامس ، الفصل الأول .

(٤) المرجع السابق .

ومن ناحية أخرى فإن الجمود يرى أن العلة لا يمكن أن تؤثر في حفظ الموجود بعد إيجاده إذ أن تأثيرها يتعدد فقط في عملية الإيجاد دون الحفظ والعنابة ، واستدلوا على ذلك بدوام البناء بعد تشريد البناء له دون أن يؤثر هذا الأخير فيه إن كثيراً أو قليلاً ، والرد على ذلك بسيط وهو أن علة بقاء البناء واستمرار كيانه هي تماسك عناصره وبيوستها لا البناء نفسه ، وإن فهناك علنان: البناء . ويمكن أن يعبر عنه على حسب الاصطلاح الأرسطي بالعلة الفاعلية ثم تماسك العناصر وبيوستها لغرض احتفاظ البناء بصورته ويعبر عن ذلك بالعلة الصورية^(١) وإن فالمعلول محتاج دائماً إلى علة في إيجاده إذ أنه ممكن ، ولو استغنى عن العلة فمعنى هذا أنه واجب الوجود وهذا محال . وعلى ذلك فالفعل الذي أردد الجمود إليه سبق العدم ورفعوا عنه خاصية الحفظ والتأثير في المعلول قد اتخذ هنا صفة مخالفة لذلك بعض الشيء ، فهو هنا لا يستلزم سبق العدم بالضرورة لأن الفاعل لا يتعلق به صفة الإيجاد وحدها بل أن فعله يتضمن العنابة والحفظ للمعلول . ولذلك هنا تكون قد حملنا مفهوم الفعل ما لا يطيقه لذلك نطلق على هذا الفعل بخاصيته الجديدة الإبداع ، وإن امتنع إنسان عن أن يسمى دaim الوجود بالغير بناء على اصطلاحه أنه لا يسمى الشيء فعلاً دون سبق العدم بعد أن يعلم أن سبق العدم ليس من الفاعل بل إفادة الوجود فيه ، فلا مشاحة معه في الاصطلاح فيصطلح معه على هذا الاسم « المبدع »^(٢) .

وجاء في التلوينات « فإذا كان شيئاً واجباً بغيره دائماً وواجبياً به وقاً ما ولم يكن أن يقال للحدث إنه واجب به دائماً ، فال الأول هو أحق بالنسبة إلى الفاعل والمفعولية وإن لم يسم مفعولاً اصطلاحياً فلا مشاحة فيه

(١) وقد تعدد المئنان كما في القالب المشكل لـ الماء (التلوينات) .

(٢) المشارع والمطارحات . المشرع الخامس .

فلنخترع له اسمها وهو الإبداع ، (١) .

والإبداع لغة من أبدع الشيء اخترعه لا على مثال : الله ، بديع السموات والأرض ، (٢) فالمراد بالإبداع إذن هو إيجاد الشيء لا على حسب صورة أو مثال سابق بل وفق إرادة المبدع وعنائه ، وإنذن فالقول بالإبداع يتعارض مع ما يقرره الأفلاطونيون الفائلون باحتذاء الصانع للهذاج الأزلية ، وهو يتعارض أيضاً مع ما يفترضه المقلدون من ارتباط ضروري بين العلل ومعلولاتها مادام تحت تدخل لإرادة المبدع وعنائه .

على أن مطابقة فعل « الإبداع » للغرض التوراني في الأفلاطونية الحدنة مما يحتاج إلى كثير من الفحص والتدقيق .

٥ — البسيط والمركب

وهذه قاعدة من أهم القواعد التي يقوم عليها تشيد البناء الأنطاولوجي في مذهب الإشراق . وبينما نجد أن الفلسفة الأرسطية لانقبل مطقاً الرأى الذي يقرر جواز صدور البسيط عن المركب استناداً إلى أن البساطة جوهرية في طبيعتها فلا تقوم على تألف عناصر أي لا تصدر عن شيء هو في طبيعته عناصر متآلفة أي كثرة مهما تكن قوتها انسجامها أو مزاجها ؛ نجد من ناحية أخرى أن السهروردي يذكر أنه يجوز أن يحدث من بجموع أمور أمر غير الذي يحدث من أفرادها كل على حدة ، ويجوز أن يحصل البسيط من أشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض ؛ فإذا تسلطت

(١) التلويحات المرشية . المورد الأول . التلويح الثالث ، والتلويح الرابع . « الإبداع هو أن يكون وجود شيء عن شيء غير متوقف على غيره أصلاً كمادة ووقت وشرط ما ، وهو غير التكوين النسوب إلى المادة والإحداث المنسوب إلى وقت وأعلى منها ، وكل مسبوق بالمقدم غير مبدع طاجنه إلى حضور أرس ما مما ذكرنا » .

(٢) سورة البقرة آية ١١٧ .

أشعة من أنوار عليا على نور قاهر ما ، فإن بجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سببا في إيجاد معلول جديد بسيط ، فالعلة المركبة إذن قد صدر عنها معلول بسيط : « النور القاهر يجوز أن يحصل عنه باعتبار أشعته أمر لا يحالفه بل يصدر عنه ما يصدر عن بعض الأعلىين باعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه فيصير كجزء للعلة فيحصل من المجموع المعلول مخالفأ له ، ثم المعلول يقبل النور من أشعة أخرى مما قبلت علته وزيادة شعاع من علته فيقع اختلافات كثيرة في القواهر . ويجوز أن يحصل من بجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ، ويجوز أن يكون البسيط حاصلا من أشياء .. »^(١)

(١) حكمة الإشراق - المقالة الثانية - فصل ١١ - ص ٣٨١ .

الفصل الثاني

الفيض وترتيب الموجودات

تكلمنا عن الواحد وصفاته ونريد الآن أن نتناول خاصية من خصائصه ، وهي كيف يشيد الوجود ؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه الفيض النوراني ؟ وكيف يتم بناء الوجود من نور الأنوار إلى آخر المراحل الوجودية ؟ وما هي الحدود التي ينتهي عندها أثر الواحد الأنطولوجي (١) ؟

١ - إن أول ما نلاحظه هو أن الواحد الحقيق وهو الواحد من جميع الوجوه - أي الواحد في صفاته وذاته - لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد وإن كان من الممكن أن يصدر عنه اثنان كانا ، إما نورين وإما ظلتين وإما أحدهما نور والآخر ظلة ، فإن كانا نورين وجب أن يتخصصا ليختلفا وأن يكون هذا التخصص بهيئة عارضة نورية أو ظلمانية ويجب أن يكون في مقابل هذين النورين الصادرين جهتان في الواحد . وإذا فسقفرض تركب ذاته ، ولكنها بسيطة فتتمتع الجهة ، ومن ثم يمتنع التخصيص بين الصادرين فيتشابها وإذا فيمتنع صدور الاثنين معا فإذا فلا يصدر عن نور الأنوار إلا واحد (٢) .

ويتناول السهوردي هذه المشكلة في موضع (٣) آخر فيذكر ، «أن الأمر الوحداني أمره وحداني ، فإن الواحد من جميع الوجوه إن صدر عنه اثنان لا بد من اختلاف ما بين اثنين إما بالحقيقة وإما بعرض ، وإذا اختلف المعلول

(١) انتهاء تنازليا .

(٢) حكمة الإشراق ، المقالة الثانية - الفصل الأول .

(٣) الشارع والمطرادات ، المفرع الثالث ، بصل ١٥

بالمعرض فيكون هو قد أفاد المرض الغير المتفق في الاثنين وقد أفاد ذات كل واحد والمعرض الذي فيه وما بالضرورة مختلفا الحقيقة ، ففي الجملة لا بد وأن يصدر منه مختلفا الحقيقة ، وإن لم يكن اختلاف الحقيقة إلا في عيزي المشتركين أو المخصوص والمتخصص ، وإذا اختلف المقضى اختلف الاقضاء ، وإذا اختلف الاقضاء اختلفت جهة الاقضاء ، وإذا كان كذلك اختلف في ذايه جهتان ، وقد كان وحدانياً وهذا حال ، وما يذكر هنا أن اقتضاه أحدهما غير اقتضاه الآخر ، فكيف يكون بجهة واحدة يقتضي شيئاً ولا يقتضيه ؟ وربما يمكن أن تستصر أنك يارادة واحدة لا تفرع إلى إرادات كثيرة لا يمكن أن تفعل فأعمال كثيرة . كيف والفاعل الواحد في مادة واحدة بشاريط متفقة لا يجوز أن يفعل فعلاً وخلاف ذلك الفعل ؟ والله تعالى أعلم ، . ولا يختلف هذا الدليل كثيراً عن الدليل الذي أورده في حكمة الإشراق بل إنه يزيد عليه حين يتكلم عن وحدة الفعل لفاعل واحد .

٢ — ما طبيعة هذا الصادر الأول ؟ وما مركزه في الترتيب الوجودي ؟ الصادر الأول نور مجرد وهو الواسطة بين نور الأنوار وال موجودات وهذا الصادر الأول لا كثرة فيه أصلاً ولا تلحق به المادة من أي وجه ، « فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلاً وليس بجسم فيحتاج إلى بدن بل هو نور مدرك لنفسه ولبارته وهو النور الإبداعي الأول ولا يمكن أشرف منه وهو متنه المكبات ، (١) .

وذكر أيضاً في حكمة الإشراق (٢) ، « ثبت أن أول حاصل بنور الأنوار واحد وهو النور الأكرم والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية بهمن ، . والدليل على أن أول صادر من نور الأنوار هو هذا النور الأقرب هو أنه

(١) مبادئ النور ، المبكل الرابع . الفصل الثالث .

(٢) حكمة الإشراق ، من ٣٢١ .

لو افترضنا صدور ظلة عن نور الأنوار لامتنع صدور شيءٍ بعدها ولتوقفت سلسلة الفيض الوجودية ، ذلك لأنّ الظلة موات والموات لا يصدر عنه شيءٌ والواقع أيضاً يدحض ذلك - أي انقطاع سلسلة الموجودات التوربة - إذ أن هناك أنواراً مشتركة ، وإنْ فليس الصادر الأول ظلة ، ومن ناحية أخرى لو صدرت ظلة عن نور الأنوار لاقتضى ذلك وجود جهة ظلامية بذاته تعالى ، وهذا مستحيل كما بيننا في الفقرة السابقة ، وإنْ فالصادر الأول ويسميه المعاورون عقل الكل أو « العقل الكل » ، كما أوردته أرسطو وهو عقل الملك الخيط ويسميه السهر ورد في المياكل « النور الإبداعي » ، الأول نسبة إلى صدور الموجودات التي تخته عنه ، وفي حكم الإشراق « النور الأقرب » ، وفي التلويمات « العقل الأول » ، وكذلك في اللمحات وفي المشارع والمطارحات « وأما في الرسائل الصوفية فإنه يتخد طابعاً رمزاً » ، في رسالته الصوفية « أصوات أجنة جبرائيل » ،^(١) يسميه « الشيخ » ، وفي « مؤنس العشاق » ،^(٢) يسميه « الجمال » ، مشيراً بذلك إلى مثال الجمال عند أفلاطون ، وهكذا تتعدد الأسماء لسمى واحد ، واختلاف الأسماء هذا راجع إلى اختلاف مصادر التأثير ؛ ففي الكتب التي تقترب من المثنوية وتلخصها يسمى الصادر الأول « بالعقل الأول » ، وفي الكتب المتأثرة بالنزعية الإشراقيّة يسمى « بالنور الأول » ، وأما في الرسائل الصوفية فإن التسمية تتشتّت مع الفضة التي تخذل أشخاصها كرموز لختق وراءها المعانى المراد عرضها .

٣ - النور الإبداعي الأول أو الأقرب إلى نور الأنوار وهو الذي يسمى أفلوطين العقل الأول أو الأفروم الأول ويوضع فيه المثل الأفلاطونية ويحمله

(١) رسالة أصوات أجنة جبرائيل . ترجمها عن الفارسية كوربان وبول كراوس ، راجم الحلقة الآسيوية بولو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ م ٨٢ .

(٢) راجع رسالة « مؤنس العشاق » نشرها كوربان في مجلة المباحث الفلسفية ١٩٣٢ م ٤٢٣ - ٣٧١ .

هزة الوصل بين الواحد والفيوضات الثالثة ، ويکاد بعض المفسرين للأنلاطونية الحدثة أن يضيروا العقل الأول أو الأقئم الأول بعض الصفات التي يتصرف بها الواحد وأن يجعلوه منتهى درجات الوصول لصوفية وأهل العرفان . وهو لا يختلف عن نور الأنوار من حيث النوع ولا يتخصص بهيئة ظلانية مستفادة من نور الأنوار إذ أن في ذلك تسلماً ببعض جهات نور الأنوار على ما أوردنا آنفاً . وينحصر اختلاف نور الأنوار عن النور الأقرب في شدة النورية ، فال الأول أشد في كمال النورية من الثاني ، وتسري هذه النسبة التنازيلية في سلسلة الأنوار المجردة التي تصدر عما يلي النور الأقرب ، فكل جوهر نوراني أقل في الكمال والنورية من الذي يسبقه والذي منه إشراقه ، ذلك لأنَّه المفيد أتم في درجة الكمال من المستفيد ، وتتحدد مراتب الأنوار المجردة الصادرة عن نور الأنوار لا باعتبار الأنوار المستفيدة من إشراقتها ، ذلك لأنَّ هذه القوابل أي الأنوار المستفيدة لا تستفيد إلا بقدر ما هي مستعدة لقبوله بطبيعتها ، وإنما تعين هذه المراتب من الكمال والنقص لأنَّ نور الأنوار يبعدها أو قربها من نور الأنوار لأنَّ بعد والقرب يؤثران في درجة النورانية من حيث شدة إشراق الواحد على القريب ونفعها على البعيد .

٤ - وبحصل الفيض دون انفصال جزءٍ ما عن المفاض لأنَّ الانفصال والانصال من خواص الأجرام لا لأنَّ نور المجردة . فكما أنَّ الشمس تثير الأجسام التي تشرق عليها بدون أنْ تفقد هي من جوهرها شيئاً كذلك نور الأنوار ، وجود نور من نور الأواد ليس بأنْ ينفصل منه شيء ، فقد علمت أنَّ الانفصال والانصال من خواص الأجرام ، وتعالى نور الأنوار عن ذلك : ولا بأنْ ينفصل منه شيء إذ المنتقل لا يكون جوهرًا ، ^(١) وقد ظن بعض الناس أنَّ الشعاع جسم وذلك باطل إذ لو كان جسماً لكان إذا سدت الكوة بفتحة ما كان

(١) حكمة ، الملة الثانية ، الفصل الثاني .

يغيب ، . (١) ويدرك الشارح في موضع آخر ، أن الحكم الفاضل زرادشت زعم أن أول ما خلق من الموجودات بہمن ثم أردیهشت ثم شهریور ثم اسفندار ثم خداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يوحذ السراج من السراج من غير أن ينفصل من الأول شيء . ورآهم زرادشت أى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقة ، (٢) .

أى أن سلسلة الفيوضات التي تصدر عن الواحد لا تنفذ طابعاً جسمانياً ، لأن نور الأنوار غير مركب من أجزاء لينفصل عن جزء منها . بل هو واحد بسيط . واحد من جميع الوجوه كما أشرنا . وإنما الأشعة الصادرة ليست جسمانياً : وتسمى الأشعة الصادرة عن نور الأنوار والفاية على الفور مجرد بالنور السانع ، وهو نور عارض وهذا النور العارض ينقسم إلى : ما يقوم في الأجسام ، وما يقوم في الأنوار المجردة ، وذلك لافتقاره إلى جوهر يقوم به يكون له بمثابة محل ، سواء كان نورياً أو غاصقاً (٣) . وإنما خسول الشعاع من نور عقل عارض أو مجرد لا يتطلب انتقال مصدر الإشعاع أو انفصال جزء منه ، بل يتطلب فقط شرطاً أساسياً ينظم الوجود النوراني بأسره ، وهو استعداد القابل أى المستعد

(١) حكمة إشرافية حكومة س ٢٦١ مقالة ٣

(٢) شارح حكمة الإنراف . راجع أيضاً رسالة أصوات أجنحة جبرائيل « إن لم يسعجكه وتمالكه عدة كلامات كبيرة تتبعث من كلاته النورانية أى من شعاع سباء وجهه السكرم ، وبعضاً فوق البعض وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عالياً ليس أعظم منها ونبيتها في قدر نورها وتعجبها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر السكواكب ، وهذا مراد ما ورد في الخبر عن رسول الله إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً كانت تمد من دون الله » ؟ ومن شعاع تلك الكلمة تبعت كلاماً آخرى وعلى هذا واحدة بعد واحدة حتى يمكن عد ذلك الكلمات وأخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام .

والكلمات الفارغية التي أوردتها هي : بہمن - النور الأول ، اردیهشت - النار ، أى إشارة إلى المقل وشهـریور واستفندار مذ أسماء عقول نورانية وخداد صاحب النبات ومرداد صاحب الماء .

(٣) مقال ٢ ، فصل ٧ حكمة .

لإِلَيْهِ بِرَاقُ الشَّمَاعِ ، وَيَحْصُلُ لَهُذَا الْقَابِلِ إِشْرَاقٌ عَقْلِيٌّ وَهِيَةٌ نُورَانِيَّةٌ فِي ذَاهِنِهِ
اللَّاسْتَعْدَادِ الْمُفْتَضِيِّ لِذَلِكَ ؛ أَمَّا الْمُشْرِقُ أَيُّ الْمُعْطِيِّ لِلشَّمَاعِ وَهُوَ جُوَهْرُ عَقْلِ شَارِقٍ ،
فِي عَلَتِهِ جَهَةٌ تَقْبَضِي ظَهُورَهُ وَهَذِهِ الْجَهَةُ تَرْجُعُ فِي سَلْسَلَةِ الْعُلَيَّةِ وَالْمُعْلَوَيَّةِ إِلَى نُورِ
الْأَنُورَاتِ وَهُوَ الْمُصْدِرُ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ لِحُرْكَةِ الإِشْرَاقِ ، وَيَقُولُ إِشْرَاقُ الْوَاحِدِ
عَلَى مِبْدَأِ الْخَيْرِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ ؛ وَيَحْبَبُ أَنْ تَمْيِيزَ هُنَّا بَيْنَ اِتِّجَاهَيِّنِ لِلإِشْرَاقِ : الْإِتِّجَاهُ
أَوْ الْأَسْلُوبُ الْأَوَّلُ وَهُوَ لَا يَتَطَلَّبُ قَابِلًا أَيْ مَوْضِعًا لِلإِشْرَاقِ ، وَالْإِتِّجَاهُ الثَّانِي
يَتَطَلَّبُ هَذَا الْقَابِلِ . وَإِذْنَ فَالْإِتِّجَاهُ الْأَوَّلُ بِنَّاءً يُشَيِّدُ الْوِجُودَ وَيَمْقُضِيَّهُ تَنْظِيمُ
سَلْسَلَةِ الْأَنُورَاتِ الْمُجْرَدةِ فِي نَظَامٍ تَنَازِلِيٍّ حُكْمٍ . فَالْوَاحِدُ يَصْدِرُ عَنْهُ النُّورُ الْأَقْرَبُ
أَوْ بَهْنَنِ ، وَهَذَا النُّورُ الْأَقْرَبُ يَصْدِرُ عَنْهُ النُّورُ الثَّانِي وَهَكُذا .

أَمَّا الْإِتِّجَاهُ الثَّانِي فَهُوَ يَتَمَثَّلُ فِي فِيَضِ الْأَشْعَةِ السَّاخِنَةِ عَلَى الْأَنُورَاتِ الْمُجْرَدةِ
الْمُوْجَوَّدَةِ بِالْفَعْلِ فِي سَلْسَلَةِ الْمُوْجَوَّدَاتِ النُّورَانِيَّةِ وَقَدْ يَكُونُ لَهُذِهِ الْأَشْعَةِ أُثْرٌ بِنَاءً
مُشَيِّدٌ كَمَا سَبَقَنِ فِيهَا بَعْدٌ ، وَهَذِهِ الْأَشْعَةُ تَتَمَثَّلُ فِي إِشْرَاقَاتِ إِيْسَمُولُوْجِيَّةِ وَأُخْرَى
حَافِظَةِ الْمُوْجَوَّدَاتِ وَعَامِلَةٌ عَلَى دَوَامِ اِتِّصَالِهَا بِنُورِ الْأَنُورَاتِ . وَالْمُوْجَوَّدَاتِ
النُّورَانِيَّةِ هِيَ عُقُولُ الْأَفْلَاكِ عِنْدَ أَرْسَطُوا وَكَذَلِكَ عِنْدَ أَفْلَوْطِينِ ؛ وَقَدْ تَأَثَّرَ اِبْنُ
سَيِّنَا بِهَذِهِ النَّظَرِيَّةِ وَبِمَا اَرَتَاهُ أَفْلَوْطِينَ مِنْ وَضْعِهِ لِمُشَيِّدِ الْأَفْلَاطُونِ فِي الْعُقْلِ الْأَوَّلِ
وَهُوَ الصَّادِرُ الْأَوَّلُ عَنْ نُورِ الْأَنُورَاتِ ، وَقَدْ جَعَلَ اِبْنُ سَيِّنَا إِشْرَاقَ الْمَعْرِفَةِ مُتَقدِّمًا
عَلَى الشَّكُورِينِ الْوِجُودِيِّينِ فِي الْمَرْتَبَةِ ؛ فَتَعْقِلُ الْعُقْلُ الْأَوَّلُ وَإِتِّجَاهُهُ لِلْبِدَأِ الْأَوَّلِ
هُوَ الَّذِي أَوجَدَ الْعُقْلَ الثَّانِي ، وَتَعْقِلُ الْعُقْلُ الْأَوَّلُ لِذَاهِنَهُ بِالنَّسْبَةِ لِلْوَاحِدِ . وَذَلِكَ
يَقْضِي صَفَةَ الْإِمْكَانِ لِلْجَانِبِ الْوِجُوبِ - هُوَ الَّذِي أَرْجَدَ الْفَلَكَ الْمُحيَطَ أَوَّلَ الْبَرْزَخِ
الْمُحيَطِ كَمَا يُسَمِّيهُ السَّهْرُورِدِيُّ ؛ وَعَلَى هَذَا فَالْمَعْرِفَةِ سَابِقَةٌ عَلَى الْوِجُودِ ، وَالسَّبِقُ
هُنَّا لَيْسَ زَمَانِيًّا ، ذَلِكَ لَأَنَّ مَذَهَبَ الْفَيْضِ يَقُولُ عَلَى أَسَاسِ الصَّدُورِ الضرُورِيِّ
فِي غَيْرِ الزَّمَانِ . وَدَوَامِ إِشْرَاقَاتِ الْأَشْعَةِ الْمُشَيَّدَةِ وَالْحَافِظَةِ يَجْعَلُ حُرْكَةَ التَّنْوِيرِ
الْعُقْلِيِّ مُسْتَمِرَةً ، وَكَذَلِكَ حُرْكَةُ الْإِيجَادِ ، ذَلِكَ أَنَّ دَوَامَ الإِشْرَاقَاتِ وَتَجَددُهَا

وكذلك الانعكاسات الصادرة عنها يوجد حركة دائمة في الميكل الوجودى فليس إذن بناء الوجود ثابتا بل نحن أمام مذهب حركى يفترض استمرار الإيجاد فى العالم لدوام حركة الإشراق ، ويكوننا أن نسميه مذهب الإيجاد المستمر ولا يمكن أن نقول خلقاً مستمراً ، لأن الإيجاد هنا ليس خلقاً ، إذ هو إيجاد ضرورى لا يتصرف بصفة زمانية .

هـ — تبين لنا إذن أن الإشراق صفة عقلية لا زمانية ولا مكانية فلا تتطبق عليها صفتان الاتصال والافتصال لامتناع وجود حيز ؛ وهذا الوضع المذهبى يؤدى بنا إلى موقف عقلى محض ويشكك فى وجود عالم الأجسام . وهذا مما يقترب إلى حد كبير من موقف أفلاطون بل من المدرسة الروحية حينما تجعل العالم الحسى أوهاما وأشباما .

وأما مقارنة الأشعة الصادرة من نور الأنوار بأشعة الشمس فهى مقارنة مجازية مع الفارق العظيم ، فالأولى عقلية روحية والأخيرة جسمية ؛ وقد أخطأ القدماء حينما اعتقدوا أن حرارة الشمس لا تنتص بدوام إشعاعها ولذلك فقد وقع السهو ردئى في نفس هذا الخطأ حينما شبه نور الأنوار من حيث دوام إشراقة دون نقصان بالشمس وإشعاعها إذ أن الثابت فلسفياً أن الشمس بحجم سماوى تقل حرارتها بدوام إشعاعها .

وخلاله القول أتنا أمام مذهب عقلى ينظم سلسلة من الموجودات النورانية ، تتركب في ترتيب تنازلى ابتداءً من نور الأنوار ويصدر بعضها عن بعض صدوراً ضرورياً ، وأساس الصدور أو الإشراق الخيرية المطلقة .

الفصل الثالث

الكثير والواحد

١ — من الواضح أن استمرار الإشراق أو الفيض على النحو الذي فصلنا لا يؤدي إلى تبرير عالم الأجسام ، سواء كان وجوده حقيقة أم وهمياً لتبرير الواقع المحسوس . وقد أدرك هذا أصحاب المذهب المثالي والروحية خالووا حلولاً للشكلة لا تختلف في مبنها عن إقامة عالم وهي انتقاداً لطلاب الحس الواقعية ولا يخرج تفكير أفلاطون أو أفلوطين أو ابن سينا أو السهروردي عن هذا النطاق . لنجاول إذن أن تعرف الطريق الخاص الذي سلكه الشيخ الإشراق لإقامة عالم الظلام والكثرة .

٢ — يصدر عن نور الأنوار النور الأقرب وليس فيه كثرة ، لافتتاح ذلك وجود كثرة في نور الأنوار ، وكذلك ليس الصادر عنه بربخاً أى جوهرأً غاصباً ، لأن ذلك يؤدي إلى توقف سلسلة الفيض لأن النور لا يصدر عنه ظلام ، ولإذن كيف نفس وجود البرازخ أى الأجسام من الناحية الميتافيزيقية ؟

النور الأقرب له اعتباران : فقر في نفسه لإمكانه في نفسه بالنسبة إلى نور الأنوار ، ثم غنى بالأول لوجوبه به ؛ فتعقله افقره ينبع عنه هيبة ظلانية هي جسم الفلك المحيط ، وتعقله باعتبار غناه ووجوبه بالأول يحصل منه نور مجرد آخر ، وهكذا تستمر سلسلة الإشراقات : فلا يصدر عن واجب الوجود الواحد جسم ، فيجب أن يكون الصادر عنه جوهرأً عقلياً وهو أعظم جميع المكنات قدرأً وشوقاً في اقتضاء الوحداني فما انتهى إلى الجسم ، وليس إلا أن العقل الأول له ماهية وجوب بالغير وإمكان في نفسه وهي ثلاثة ، فتعقله الوجوب ونسبة إلى الأول يوجد عقولاً ، وبها يعقل

من إمكانه چرما فلکیا و بما يعقل من ماهيته نفساً .^(١)

ويقول في المياكل^(٢) : « النور الإبداعي الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى المكانت ، وهذا الجوهر يمكن في نفسه واجب بالأول ، فيقتضى بنسنته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهرآ قدسيا آخر ، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كريام الأول جرما سماويا ، وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهرآ مجردآ ، وبالنظر إلى نقصه جرما سماويا إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلكلية » .

وجاء في حكمة الإشراق « ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب ، وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة فإن الكثرة فيه ترجع إلى كثرة ما يقتضيه فيقضي إلى تكثير نور الأنوار وهو الحال ؛ فإن حصل به بروزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده ولم يحصل شيء وليس كذا ، إذ في البرازخ كثرة ، وفي الأفراد المدببة . وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأن إلى البرازخ ، ثم ما دام كل واحد نوراً ، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الفاسق ، فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به بروزخ ونور مجرد ، فإن له فقرآ في نفسه وغنى بالأول ، فله تعلق فقره وهو هيئة ظلمانية له ، وهو يشاهد نور الأنوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بيته وبين نور الأنوار ، إذ الحجب إنما تكون في البرازخ والفواسق والأبعاد ، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا لأنوار المجردة بالكلية ، فيما يشاهد من نور الأنوار يستفسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه ، فإن النور الأتم يقهر النور الأنفع ، فبظبور فقره له واستفساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظلل هو البروزخ الأعلى الذي لا بروزخ أعظم منه ، وهو

(١) المحاجات ، المحة الرابعة ، ص ١٢٥ خطوط .

(٢) هياكل النور ، ص ٢٦ .

المحيط المذكور؛ وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر، فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه، وظله إنما هو لظلة فقره، ولسنا نعني بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته هنا،^(١).

٣ — والذى نستخلصه من هذه النصوص هو أن الغنى والفقير هما الوجوب والإمكان، فالطابع الماشي ظاهر واضح، لأن المشائية الإسلامية أقامت فلسفتها على فكرى الوجوب والإمكان متأثرة في ذلك بالأفلاطونية المحدثة، فأفلوطين يقيم سلسلة الفيصل على هذا الأساس، العقل الأول أو الأقنوم الأول حينما يشاهد الواحد يشعر بنقص بالنسبة إليه لإمكانه بالنسبة إلى ذاته فيصدر عنه الفلك المحيط وبتعقله لذاته باعتبار وجوب وجوده بالأول ينبع عنه عقل نانى وهكذا،^(٢).

وكذلك ابن سينا يذكر^(٣) أن المعلول بذاته يمكن الوجود، وبال الأول واجب الوجود (وجوب وجوده بأنه عقل) وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته يمكنه الوجود في حد نفسها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله الأول.. العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل ذاته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكاما وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الخاصة له المتردجة في تعلمه لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المتردجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة، فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهةه، الكثرة الأولى بجزئها : أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة ومشاركتها .، وكذلك ، وأنت تعلم أن هنا عقولاً ونقوساً

(١) حكمة الإشراق ، س ٣٤ .

(٢) الناسواعات ، رسالة الأفانيم الثلاثة .

(٣) النجاة ، س ٢٧٧ .

مفارقة كثيرة ، فحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق .. إن المعلول بذاته يمكن الوجود ، وبالاًول واجب الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة : (١) معنى عقله لذاته عَكْنَة الوجود ، (٢) وعقله وجوب وجوده من الأول (المقول بذاته) ، (٣) وعقله الأول . وليست الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده ، (٤) .

وإذن فقد انتصَر تطبيق فَكْرَتِ الْوِجُوب والإمكان على السلسلة الوجودية . الصادرة من نور الأنوار سواء عند أفلوطين أو ابن سينا أو السهروري . ولكن مصدر الإمكان لا يزال غامضاً ، فكيف يصدر ما هو يمكن عن الصادر الأول أو النور الأقرب مع أن الصدور ضروري افتضاه كمال المبدأ الأول . كما تفياض الأشعة عن الشمس ؟

وفي مذهب يقوم على الصدور ضروري لا يوجد تبرير مقنع لفكرة الإمكان . إذ يوجد في المعلول الأول ثالوث (٥) لا يأتيه من الواحد . ولا يمكن أن تقبل التصوير الأدبي الذي يقدمه أصحاب مذهب الفيوض حينما يتكلمون عن نظر الصادر الأول لذاته وللواحد ، فا دام الصدور ضروري فلا يمكن أن يصدر عن العقل الأول ما هو يمكن مما قيل في درجة كمال النور الأقرب بالنسبة لنور الأنوار . وأمر آخر وهو أن الإمكان في ذاته فكرة عقلية محضة ، أما تقابل

(١) النجاۃ (٤٥٥ - ٤٥٦) الشفاء ، المقالة العاشرة ٥٩٩ .

(٢) راجع كارادي فو : ابن سينا ، م ٤٧ حيث يقول « ولستنا لازمی كيف يمكن أن تكون أوجه المعرفة المختلفة التي تنسب للعقل الأولى والمقول الصادر عنها ، كيف يمكن أن يكون فعل المعرفة هذا وحده سبباً في إيجاد أجسام ونفوس للموجودات الفلاسفية » .

راجع أيضاً ، كوربان : مجلة المباحث الفلسفية من ٣٧١ سنة ١٩٣٣

المادة مع الإمكان فهو تقابل الصفة مع الموصوف ، وقيام الإمكان كفكرة عقلية في الذات ليس مبرراً كانياً لإيجاد الجسم على الرغم من أن التعلم في مذهب الفيصل أساس الإيجاد وهو الإشراق ، والإشراق ليس من نتائج الإمكان أو المادة . وأيا ما قلنا الآراء فإن وجود الأجسام يظل بدون تبرير معقول ، إذ لا سند له من المذهب أو من الإشارات الصادرة .

٤ — ونلاحظ أن المعلول الأول له ثلاثة جهات : يصدر عنه العقل الثاني ، ونفس الفلك المحيط والفلك المحيط نفسه . وقد أشار أقليطين إلى هذا وكذلك ابن سينا وأورده السهروردي في معظم كتبه ، ولكنه في حكمة الإشراق يتخذ موقفاً غير ثابت فهو تارة يشير إلى الثالث الصادر عن النور الأقرب وطوراً يكتفى بذكر العقل الثاني الصادر عنه والفلك المحيط كان العقل الثاني هو عقل الفلك المحيط . ويبدو هذا القلق كنتيجة لتأفسير ابن سينا في النجا (١) للنفس الصادرة وجرم الفلك المحيط على أنها ملة صورية وملة مادية أو صورة وهيولا ، والسروردي يرفض فكرة الصورة وهيولا ويهاجمها مهاجمة شديدة في كتابه حكمة الإشراق ويستعيض عن هيولا بالمادة المطلقة (٢) .

٥ — تبين لنا أن العقل الأول هو الصادر الأول عن نور الأنوار وعن يصدر العقل الثاني وعن الثالث يصدر الثالث ، فإلى أي حد توقف سلسلة الفيصل ؟ تتخذ الأفلاطونية المحدثة هذا الموقف وينتهي عندها الفيصل إلى العقل الفعال ، وكذلك يفعل الفارابي وابن سينا وتلاميذهما وهم القائلون بنظرية العقول العشرة . فما تفصيل هذه النظرية ، وما علاقتها بعوقف السهروردي في إقامته لعالم النور ؟

(١) النجا ص ٢٧٧ .

(٢) Prima materia.

الفصل الرابع

نظريّة العقول العشرة

إلى أى حد قبل السهروردى نظريّة العقول العشرة ؟ ثم كيف تأثر بها ؟ وللإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرض أولاً تاريخ المشكلة وأصولها في المذاهب السابقة على الإشراقية .

١ - وهذه النظرية وضعها الفارابي ، وقد أنسنت خطأ إلى أرسطو ويمكننا أن نعترض على بعض الأسس التي قامت عليها عند أفلاطون مثلاً ، فنظريته في النفس يمكن أن تكون أساساً أو حافزاً للقول بالنفس الكلية أو العالمية ، والقول بالنفس الكلية موجود أيضاً عند أرسطو الذي جعل لكل فلك من الأفلاك وكوكب من الكواكب نفسها خاصة ؛ ويمكن أن نجد أيضاً مصدراً لهذه النظرية في نظرية الأفلاك الأرسطية وحركاتها ؛ ولكننا لا نستطيع أن نذهب إلى حد بعيد في تقرير أوجه الشبه بين موقف أرسطو من الله والكواكب وموقف أصحاب نظريّة العقول العشرة من الواحد والصدورات ، ذلك لأن الله حسب أرسطو موجود ضروري وكذلك هذه الكواكب والأفلاك ، فإنها موجودات ضرورية ، مما أدى بفلسفه المسلمين إلى الاعتقاد بأن فاسفة أرسطو تؤدي إلى الشرك بالله ، لأنها تجعل من نفوس الأفلاك والكواكب موجودات ضرورية إلى جانب الله ؛ على أنه يجب أن تتضامل هذه الموجودات حتى لا تساوى الله في الوجود ، وهذا ما حدا بالفارابي وابن سينا إلى اعتبار الله الموجود الواحد الضروري وما عداه فهو عَكْنَ . وذلك انسياقاً مع التيار الأفلاطوني الحديث الذي يقوم على مبدأ خطير ينافق الأرسطية ، وهو تقسيم عالم الموجودات إلى ضروري وعُكْنَ ، ذلك التقسيم الذي ألزم الفارابي وابن سينا نفسيهما به كأساس لنفسيم الوجود .

وسنرى فيما بعد أن هذه الموجودات الممكنة تتلاشى وذلك حينما انتهى تيار التأله المطلق إلى مداره ، أعني حينما تأكّد هذا التيار وكان من تاليجه أن نفي الفلاسفة أي موجود سوى الله ، والتعبير عن هذا الموقف في نظرية وحدة الوجود لا موجود إلا الله ..

٢ - على أن هؤلاء الذين تعرضوا لنظرية العقول العشرة لم يعتقدوا أنهم يضمنون نظرية تناقض المبادئ الأرسطية ، بل على العكس كانوا على يقين تام بأنهم يتمشون مع أرسطو ولا يخالفونه في شيء؛ وأما مصدر هذا الوهم الخاطئ فهو أنهم قد تلقوا الأرسطية مشوّبة بالآفلاطونية المحدثة . ومن أصدق الأدلة على ذلك كتاب الألوهية أو أنولوجيا أرسططاليس وقد تلقاه العرب على أنه لارسطو وواقع الأمر أنه منحول وأنه مقتطفات من النايسوبات الآفلاطونية ، أى أنه عرض صحيح لنظرية الصدور الآفلاطونية^(١) ، ثم كتاب النفاحة وهو آفلاطوني النزعة ترجمة السريان على أنه لارسطو وذاع بين العرب على هذا الأساس ؛ وكذلك كتاب العلال أو المبادئ الإلهية ، وقد نسب خطأ لارسطو وأذاع جيوم دى موربك أنه لديونسيوس الأريوباغي ، والحقيقة أنه مقتطفات من « مبادئ » اللاهوت ، لابروقلس أحد أتباع الآفلاطونية المحدثة^(٢) . ونخرج من هذا إلى التسليم بأن التراث الحليبي الذي كان متداولاً في منطقة الشرق الأدنى قد انتقل إلى الثقافة الإسلامية ممزوجاً بالثقافات الدينية المختلفة المتداخلة ، وأنا إذا أردنا أن نحدد أصول مشكلة كشكولة العقول العشرة مثلاً فلا نرى بحاجة من أن ناقضها على هذا الخليط . ولاشك أن الآفلاطونية المحدثة ضلعاً كبيراً في تكوين هذه النظرية ، فقد قال آفلاطونين بصدر العقل الأول عن الواحد وأوضح في الرسالة الرابعة « الأقانيم الثالثة » ، وهي الواحد والعقل والنفس ،

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام - دى بور ص ٣٠ .

(٢) راجع تاريخ الفلسفة الأولى في المصر الوسيط ، كرم ص ٥١ .

وأبان عن تسلسل الموجودات في صدورها عن الواحد ، إلا أنه لم يعين عدد العقول الصادرة - وإلى جانب الأفلاطونية نجد نظرية الصابئة في تأليه الكواكب السبعة ، وكذلك موقف المزدكية فيها يختص بعبادة القديسين القدماء الخمسة الذين تألف منهم الأرض المنيرة^(١) ، وكذلك أيضاً ما يذكره المانويةخصوصاً في مسألة الصدور ؛ وعن المانوية والمزدكية أخذ الإسماعيلية والقراططة نظريتهم في الصدور (الثور الحمدي) . ويمكن أن يعد هذا المصدر الإسلامي ذا أثر كبير في تكوين نظرية الصدور عند الفارابي الذي اعتقد أن هذه النظرية - التي تجعل بين الله والموجودات أو ساطاً علوية ، والتي تجعل من الله خالقاً معيناً بشئون العالم - توقف إلى حد كبير بين التعاليم الإسلامية والمذهب الأرسطي الذي يصور الله تصويراً ينفيه الطابع الديني الحار الذي نلمس أثره في القرآن^(٢) .

وقد تابع ابن سينا^(٣) الفارابي في هذه النظرية وتناولها بالعرض والتفصيل ولم يزد عليها شيئاً ذا خطر ، حتى أن ابن سينا في تصوف الإشراق كان متأنراً إلى حد كبير بنفس النزعة التي نجد أصولها عند الفارابي والتي انتهت إلى ابن مسرة

(١) Cumont : Recherches sur le Mazdésme. P. 49.

(٢) La place d'Alfarabi, Madkour p. 103.

(٣) نظرية ابن سينا في الفيض ، راجع النهاة وأيضاً Carra de Vaux, La Métaphysique d'Avicenne « فقة الوجود الواحد ، يصدر عنه عقل خالص وهو المعلول الأول - وعن المعلول الأول تصدر نفس وجسم الفلك (المحيط) الذي يحيط بالعالم وعقل ، ومن هذا المقل تصدر نفس وجسم السكوك الأكبر بعده وهو زحل وعقل ثالث ومن هذا المقل الثالث تصدر نفس وجسم السكوك القريب وهو المشترى وعقل رابع وهو عقل السكوك الذي يلي المشترى في نظام السكواكب ، ويستمر التسلسل على هذا النظام . . . ومن عقل السكوك الأخير وهو القمر يصدر عقل آخر خامس وهو العقل الفعال ، ومن المقل الفعال يصدر العالم الأرضي . »

الأندلسي^(١) وابن سبعين^(٢) وبلورت عند الشهاب السهروري ، واتهت في أوجها عند حبي الدين بن عربي .^(٣) ويمكن أن تعد نظرية العقول العشرة نظرية إسلامية صاغها فلاسفة الإسلام استناداً إلى خليط من مصادر مختلفة أفلاطونية وأرسطية وأفلاطونية وفارسية الخ . . .

٣ - ولم يكن شهاب الدين السهروري من غير شك بعيداً عن هذا المحيط الذي يموج بالفلسفة الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية الحديثة وقد تبين لنا في مستهل البحث أنه قد تلمذ على محمد الدين الجيلاني أستاذ الفخر الرازي وجحد الدين هذا قد درس أرسطو .

وقد تبين لنا من دراسة كتب السهروري خصوصاً المحاجات والمطارحات والتلويحات أنه قد درس الأرسطية دراسة عميقه حتى أنه ينتقد المنطق الأرسطي خصوصاً في نظرية التعريف^(٤) وفي موقفه من الميولا والصورة وما المبدأ اللذان يقوم عليهما العلم الطبيعي عند أرسطو ؛ وهو يذكر أن بعض كتبه كانتلوائحات تلخيص للمذهب الأرسطي على الصورة التي وصل بها إلى الإسلاميين . وقد أوردنا عبارة الدواني شارح هياكل التور عن أن السهروري كان يختار المشائين في كثير من مسائلهم . كل هذا يعطينا فكرة واضحة عن مدى اتصاله بالوسط الأرسطي وكيف أنه قد درس المذهب المشائى كما يذكر في مقدمة حركة الإشراق وكذلك في الميا كل إذ يقول إنه « كان كثير الذب عن طريقة المشائين أصحاب الحكمة البحثية إلى أن هداه الله إلى الحكمة الكشفية وهي طريقة أهل الإشراق والذوق »، أي أنه نهج نفس المنهج الذي سلكه الغزالى من قبل من

(١) ابن مسرة ، دائرة المعارف الإسلامية ، المحقق س ٩٢ .

(٢) راجع المجلة الآسيوية سنة ١٨٥٣ م الرسائل الصقلية .

(٣) فيما يختص بعمي الدين بن عربي وفلسفته الصوفية راجع : أبو العلاء عفيف « الفلسفة الصوفية عند حبي الدين بن عربي » .
(٤) حركة الإشراق ، القسم الأول .

حيث بدته باتصال موقف عقل خالص و دراسته لماهاب الأقدمين ثم انتهائه إلى مذهب أهل الذوق . ويوضح لنا الفرزالي هذه التطورات في كتابه ، المنقد من الضلال ، إلا أن الفارق الأساسي بين الفرزالي والسمروودي هو أن الأول كان يقصد من دراسته لماهاب الأقدمين الدفاع عن الدين في وجه الفلسفه الإلحاديين . وواضح أن السمروودي كان دارساً للفلسفة ومتصوفاً يستهدف الحقيقة لا الدفاع عن الدين . كذلك وقف الفرزالي عند حد التصریح عن انتهائه إلى طريقة أهل الكشف ، أما السمروودي فقد أشار إلى هذه الطريقة وأوضح أصولها في ثوب رمزي خصوصاً في رسائله الصوفية ، كرسالة الطير ، وموئل العشاق ، وأصوات أجنحة جبرائيل ، ولغات موران ، وغيرها من رسائله المختلفة . وقد كان موقف السمروودي من نظرية العقول العشرة موقفاً ملائماً ، فهو يوحي بها بعض كتبه مثل المحاجات والتلويحات ولكنه ينقضها في حكمة الإشراق ويقف موقفاً قلقاً في رسائله الصوفية ففي «أصوات أجنحة جبرائيل»، مثلاً ينقد النظرية أولًا ثم يقبلها ثانياً :

انتناول إذن موقفه في مؤلفاته الرئيسية :

(أ) اللمحات :

«العقل الأول . . . بتعقله للوجوب ونسبته الأولى يوجب عقلاً . . . ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلاثة فيقتضى عقلاً آخر . . . فلساً هو فلك الثوابت ونفسه ، ومن العقل التاسع الذي أوجب وجود فلك القمر ونفسه عقلعاشر هو العقل الفعال الفايض على العالم العنصري (١) . . .

(ب) التلويحات :

«وإذ لا يصدر عن الحق الأول إلا واحد ، فإن استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي إلى الجسم أبداً ولا يوجد ، ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع

كثرة في واحد . وأيضاً لا تصدر الأفلاك كلها عن عقل واحد . وأخيراً إذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول ، ويعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا : فلتعقله لوجوب وجوده ونسبة إلى الحق الأول يقتضى أمراً أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقله لإمكانه من نفسه أمراً آخر هو جرم الفلك الأقصى إذ الإمكان أحسن الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق إليه) ثم من الثاني بالتشليث أيضاً عقلاً وفلك الثواب ونفساً . ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا إلى أن تتم الأفلاك التسعة . والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الميولا المشتركة التي للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها وباعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نقوسنا الناطقة . وإنما ذلك بمعونة الأجرام السماوية المناسبة ، باشتراك كلها في حركة دورية ، لاشتراك العنصريةات في مادة واحدة .. والحكام المتأخرون لما تنبينا إمكان التكثير أخذوا على أقل ما يمكن وهو عشرة غير جازمين بامتناع أكثر منها ، ولم يفصلوا كثيراً بناء على مسكنة التفصيل لمن له قرحة ... (١) .

... لكل فلك معشوق كما عرفت ولا يعشق ما لا تعلق له معه بالعلية ، فلا بد من الترتيب . والحق ما أشار إليه المعلم الأول من كثرتها . وكان عند كثير من المتقدمين ل بكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قائمة لافي مادة هي جوهر عقل يطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالإمكان الأشرف ، وقالوا هذه الأنواع أصنامها وهي رسم منها وظلالها وباتفاقهم للعقول كثرة وافرة ... (٢) .

(١) التلوينات ، المورد الثاني – التلوين الثالث .

(٢) التلوين الثالث ، المورد الثاني .

ومعنى هذا أنه يعرض نظرية العقول العشرة كا وضعا الحكام المتأخرون ويتدارك فيقرر أن العقول - في الحقيقة - زيادة عن عشرة ، ولكن الحكام اكتفوا بعشرة وتركوا التفصيل لمن تمكّنه قريحته من إدراك هذه الكثرة ، أى أنه يتخذ موقفاً قلقاً ، في بينما هو يقرر أن العقول عشرة في النصوص السابقة إذا به يشكك في هذا التقرير في النص الأخير ويرى أن هناك إمكاناً لإدراك أكثر من عشرة عقول ثم يجمع بين الموقف المشائفي والموقف الأفلاطوني الحالص ، مما يدل على إدراكه للمذهب الأفلاطوني الأصيل في جملته إذ أن ابن سينا وأتباعه من المشائين الإسلاميين يجعلوا العالم المثالى في العقل الأول الصادر عن الواحد وذلك تماشياً مع أفلاطين^(١) . أما السهروردي فإنه يتكلم عن عالم مستقل للمثل ويذكر أن الحكام المقدمين قالوا به وهو يقصد أفلاطون ؛ ويرى أن أصحاب القول بالمثل يعتبرون أن لكل نوع جرمى مثلاً في عالم المثل ، ومعنى ذلك أن هذه المثل كثيرة لتكتنفها في عالم الأجرام ، وهذه المثل هي الأصول الحقيقة للموجودات في مذهب أفلاطون ، كما أن العقول هي الأصول والوسائل التي يقوم عليها الوجود في مذهب الفيض ومعنى ذلك أنه على حسب مذهب أفلاطون يجب التسليم بأن العقول كثيرة وليس عشرة لأنها هنا تعتبر مثلاً للموجودات الجسمية .

وقد يعترض البعض على قبول السهروردي لنظرية العقول العشرة في التلويحات بأن هذا الكتاب مخصص لعرض المذهب المشائفي عرضاً أميناً وقد ظن المؤلف أنه إنما يلخص آراء أرسطو ومنها هذه النظرية . ولكن كيف نستطيع أن نفسر موقفه في رسالته الصوفية الإشرافية التي ابتعد بها كثيراً عن أرسطو وأنظري بأنه؟

(١) بعض أفلاطون المثل في الأقوم الثاني على أنها مجرد أفسكار ومعانٍ قائمة به وليس قاعدة ذاتها وبذلك يتفادى التكالبات الأفلاطونية واعتراضات أرسطو عليها .

(ح) الرسائل الصوفية :

أصوات أجنحة جبرائيل ، (١) حيث يقول : « ثم سأله كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : أعلم أن الشيخ الذي يحمل سجادته على صدره هو أستاذ ومربي الشيخ الثاني الذي يجلس إلى جانبه ، وقد أثبت اسم الشيخ الثاني على جريده ، وهكذا الثاني بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلى » . أما أنا فإن الشيخ التاسع أثبت اسمى في جريده وأعطاني الخرقة والتعليم » .

وهذا النص يعرض لنظرية المقول العشرة بطريقة رمزية تقرب إلى حد كبير من الطريقة التي يعرض بها أفلوطين (٢) كلامه عن الأقانيم في « الناسوعات » فالشيخ في هذا النص يرمز إلى العقل « والجريدة » معناها « الوجود » ، وأما « الخرقة » ، « والتعليم »، فهما رمزاً صوفية . أى أن الفيض ينتهي إلى العقل العاشر وهو هذا الشيخ الذي يحكى عن نفسه قائلاً « إن الشيخ التاسع أثبت اسمى في جريده ، وإن فعدد المقول عشرة هنا . وفي موضع (٣) آخر من رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يقول : « وأخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام . . . ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صفرى من غير حد على ما أشير إليه في السكتاب الربانى بقوله : « ما نفدت كلمات الله » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » ، (٤) جميعها خلقت من شاعر تلك الكلمة التي هي في مؤخرة

(١) أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمة عبد الرحمن بدوى عن الفرنسيه . وكوربان عن الفارسية . النص الفرنسي في المجلة الآسيوية عدد يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ والعربى في « شخصيات فلقة فى الإسلام » .

(٢) راجع الرمزية : Symbolism عند أفلوطين ، دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٣) أصوات أجنحة جبرائيل من ١٥١

(٤) « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى . . . » الآية رقم ١٠٩ سورة السكمف .

طائفة الكلمات الكبرى المذكورة كاورد في التوراة وخلقها أرواح المشتاقين من نورى .
وهذا النور ليس غير «روح القدس» ، وبهذا المعنى أيضاً ما نقل عن سليمان النبي إذ قال
له أحدهم : «يا ساحر ، قال : لست بساحر إنما أنا كلمة من كلمات الله». وبشير هذا
النص إلى أنه تصدر عن العقل العاشر موجودات لا حد لها لا تقع تحت حصر ،
وهذا ما يذهب إليه الإسلاميون الأرسطيون . أدركنا إذن مبلغ تأييد
السهروردي لنظرية العقول العشرة وكيف أنه يقبلها في التلويمات وفي أصوات
أجنحة جبرائيل وقد كان يمكن أن نجد له عذرآ فيها أورده في التلويمات كما ذكرنا
إذ أنها تلخص المذهب الأرسطي ، ولكن كيف يستقيم هذا مع ما ذهب إليه
كوربان (١) من أنه كما يقول السهروردي نفسه ، يجب أن نقرأ كتبه قراءة
منهجية فلا نتناول حكمة الإشراق إلا بعد المشارع والمطارحات ولا نقرأ هذا
الأخير إلا بعد قراءة التلويمات . كيف نفسر هذا مع أن السهروردي يهاجم
نظرية العقول العشرة في الألواح العمادية ، يقول «والآخرون يرون أن عدد
العقل عشرة ، تسعه منها هي التي تدبر الأفلاك التسعة على الترتيب وواحد للعالم
العنصري ، والحق أنها كثيرة جداً كما ورد في التزيل معنى « وما يعلم جنود
ربك إلا هو » (٢) وقوله تعالى « ويخلق ما لا تعلموه » (٣) والألواح سابقة على
جميع كتبه ، إذ من الثابت أنه ألفها كارأينا في المقدمة لقلح أرسلان أى في عهد
شبابه الأول ، وليس صححأ الجزم بأنه لم يكن على دراية بمذهب أرسطو
(المنحول) في العقول العشرة إذ أنه يقول في هذا النص « والآخرون يرون
أن عدد العقول عشرة ، ثم كيف نفس موقفه الذي أشرنا إليه في أصوات
أجنحة جبرائيل ، والذي يؤيد فيه القول بنظرية العقول العشرة ، وهذا مع أنه

(١) راجع المجلة الآسيوية ، يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ .

(٢) آية رقم ٣١ سورة الدخن .

(٣) آية رقم ٨ سورة النحل .

من الثابت حسب تصنیف ماسینیون^(١) لكتب المهروردی أن هذه الرسالة مع معظم رسائله الصوفية الصغيرة قد وضعت في عهد الشباب أى في الفترة التي صنفت فيها الألواح العmadية تقريباً . وإن ذا الذي يفسر لنا هذا الموقف القلق ، الذي يتذبذب بين أرسطية إسلامية وإشراقية صوفية تهدى رسوم الوجه المحدودة وتصوغ عالما لا نهائياً من النور والظلام . وحتى هذا الموقف الإشراق الجديد لا يتفق مع نظرية تجعل الوصول هدفاً أسمى لتکثر الوسائل وتمددها وعدم تحديدها مما يشير صعوبات أمام الوائل الذي لا يستطيع اجتياز وسائل لا متناهية بقدرته الإنسانية .

ـ الوصول يعتمد على قوة النفس ذاتها ، وأن حب الإنسان الصاعد لا يقابل حب نازل من لدن الله ، وذلك لدى أفلوطين والإشراقية . الواقع أنه لن يكون انتصار إلا بتنزل من الله وتفضل ، لأنّه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس ، أما النفس فلا تستطيع ، ولكن هذا التفضيل يفترض في الله إدراكاً وإرادة وأفلوطين (والإشراقيون أيضاً) يرفضون هذا الافتراض ، والقول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية يلغى تلك المسافة اللامتناهية ، فيجعل الواحد ومعلولاته في جنس واحد ، أي يجعل المعلومات مظاهر للواحد فنفع في وحدة الوجود ، وأفلوطين يرفضها كذلك ،^(٢)

ـ وإنْ فقدَ تبيّن لنا أن هذا الموقف يعرقل صلة الوائل بمشوّهه ، والإشراقية مذهب أساسه وهدفه ، الوصول ، وهذا إشكال عقلي واعتراض منطق ، يرد عليه المهروردی بأن مذهبه لا يخضع للأساليب المنطقية بل لدعوى الحدس الصوفي والمعرفة الذوقية وأن الذي لم يصل إلى هذه المرحلة لا يستطيع

(١) راجع الفصل الرابع - الباب الأول - القسم الأول .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم : س ٢٩١ - الطبعة الثانية .

أن يستبطن النصوص الإشراقة ولا أن يفهم المدلول الروحي للرمز؛ ولكن إلى أى حد يُسمح للصوفية بأن يختموا وراء الرمز مع محاولتهم لإقامة نظرية انتهت الصوفية على أسس فلسفية؟

د — هياكل النور :

أما في «هياكل النور»،^(١) فإنه يعرض لنظرية الفيض وصدور الأقانيم، ولكنه يعين بالتفصيل عدد العقول الصادرة أو الأنوار القاهرة كما يسميتها، وتنتهي العقول عند العقل الفعال، يقول^(٢): «ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلس نوتنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية وهو روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال، وكامل أنوار مجرد إلهية، والعقل الأول أول ما ينتهي به الوجود، وأول من أشرق عليه نور الأول، وتکثرت العقول بكثرة الإشراق وتضاعفتها بالنزول؛ والوسائل وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظلام وأقرب الجميع نور الأنوار».

ولم يذكر في هذا الفصل نصا آخر يفصل فيه ترتيب العقول الأرسطية بدليل أنه يسمى الصادر الأول بالعقل الأول وينتهي إلى العقل الفعال وهو مصطلح مشائى؛ وكذلك يذكر^(٣): «فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا وليس بجسم فتخلف فيه هيئات مختلفة ولا هيئه فيحتاج إلى محل، ولا نفس فيحتاج إلى بدنه بل هو نور مدرك لنفسه ولبارته وهو النور الإبداعي الأول لا يمكن أشرف منه، وهو

(١) المبكل الرابع ، الفصل الثالث .

(٢) هياكل النور ، ص ٤٨

(٣) هياكل النور ، ص ٤٦ .

منتهى المكشفات ، وهذا الجوهر عسكن في نفسه واجب بالأول ، فيقتضي بنسبيته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهرًا قدسي آخر وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبريهما الأول جر ما سماهيا ، وهكذا القدس الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهرًا مجردا ، وبالنظر إلى نقصه جر ما سماهيا ، إلى أن كثرة جواهر بجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلكية . أى أنه يذكر العقل الثاني في هذا النص ، وهذا يؤيد إلى حد ما تأثيره بنظرية العقول العشرة . كذلك نرى أنه بينما يسمى الصادر الأول عقلا في المياكل يسميه النور الأقرب أو الأعظم في حكمة الإشراق حيث يهاجم نظرية العقول العشرة مهاجمة قاطعة .

ويذكر الدواني^(١) في شرحه على الهيكل الرابع أنه ربما كان السهروردي يقصد بروح القدس العقل العاشر وأنه أى الدواني يرجح ذلك لأن السهروردي كثيرا ما يساير المشائين يقول^(٢) . . . إن ماذكره من أن روح القدس المسي بالعقل الفعال هو رب النوع الإنساني مختلف لما يشعر به المتأخرن من أتباع المشائين فإنهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة وجود الميولي الأولى للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفايضة عليها ، ولكنه المؤيد بإشارات أهل الإشراق ، وهذا هو الظاهر من وصفه المذكور وهو قوله أبونا ورب طلس نوعنا . ويحتمل احتمالا مرجحا أن يكون مراده العقل العاشر عاشة مع المشائين فإنه قد تسامح في بعض الموضع بالmaniaة معهم ، وفي هذا النص أطلق السهروردي تسمية جديدة على العقل العاشر وهو رب النوع الإنساني ، مع أن العقل العاشر أى عقل ذلك القمر هو منفيض الصور بمساعدة الأفلان وهو علة وجود الميولي .

(١) الدواني ، شارح هياكل النور .

(٢) شرح هياكل النور ، مخطوط المكتبة البلدية ، بالاسكندرية تحت رقم ١٧٢١ / ج

والواقع أن التسمية الأخيرة تميز بالطبع بالإشراق فوجود المادة في المذهب الإشراق لا يستند إلى أساس إيجابي إذ أن المادة وهي الظلام لا وجود، بالنسبة للنور، والذى يهمنا أكثر من أي شيء هو وجود الإنسان، لأن هذا الوجود بعد نقطة الابتداء في نظرية تقوم على أساس صوف لذلك فقد سمى السهر وردي العقل الفعال رب النوع الإنساني، إشارة إلى اختصاصه بال النوع الإنساني وهذا أقرب إلى المثال الأفلاطونى منه إلى فيوضات أفلاطين.

(٥) المطاراتات (١) :

ويتناول الشيخ هذه النظرية في المشرع والمطاراتات فيقول: «... ثم العقل الذي هو المعلول الأول لا يجوز أن يحصل منه جسم خسب، فإنه يقف الوجود عنده، إذ ليس الجسم علة للجسم، وإن استمرت السلسلة في اقتضاء واحد لواحد لا ينتهي إلى وجود الأجسام». فقال المشاوزون: ليس إلا أن العقل له وجوب بعلته وإمكان في نفسه، فلتعمقه لوجوبه يحصل منه شيء أشرف وهو عقل آخر، ويإمكانه جسم فلسي، وهكذا الثاني والثالث حتى يتم تسعه من الأفلاك، ويكون العقل التاسع بواسطة تعقل الوجوب أفاد عقلاً عاشراً، وبواسطة تعقل الإمكانيات فلك القمر. ثم العقل العاشر بمعاونة السماويات يحصل منه هيولى العناصر وصورها. فبجهة تعقل الوجوب تحصل النقوس الناطقة البشرية، وبجهة الإمكان، الهيولي المشترك. ولما كان ما يحصل منه إنما يحصل بتوسط معاونة حركات أجرام سماوية صحيحة وجود كثيرة وافرة منه ... وأما أن هذا الحصر - الذي ذكر في عشرة وعشرين غير صحيح - أمر ظاهر ... فلا بد من آثار مختلفة كثيرة لا تمحى ... وبالحقيقة لا تنحل هذه الأشياء إلا على طريقة حكمة

(١) المطاراتات - العلم الثالث، المشرع السادس، الفصل الثامن « في صدور الكثرة عن الواحد عند المشائين ومن الإشراقين » .

الإشراق ؛ فليتأمل الطالب فيها إذا أعطى الرياضة المشروطة حقها ، فإن للروحانيات أرصاداً كأرصاد الجنانيات . ولا يدخل في ذمة الحكماء ، من ليس له سلم الارتفاع . أو مادة نورانية ؛ إلا أن الذي ليس فيه من النعمة ما يترك ملاذ الدنيا ويشتغل بالعلوم الشريفة ، فليعتقد أن في العقول كثرة وافرة

ونرى في هذا النص اقتراباً من حكمة الإشراق من حيث النقد الأساسي الموقف المشائين الذين يقيمون مذهبهم على أساس النظر العقلي ، أما أصحاب الإشراق فإنهم يشاهدون كثرة لا تختصى من العقول وذلك بعد الرياضة والمجاهدة .

(و) حكمة الإشراق :

ننتهى إذن إلى مؤلفه الرئيسي الذي يجمع بين دفتيره أصول المذهب الإشراقى ، والذي يشير إليه دائمًا في كتبه الأخرى على أنه الممثل الحقيقي لمذهب الفلسفى فيشخص رأى المشائين في نظرية العقول على أنهم قالوا بأن العقول الصادرة عن العقل الأول تسمى العالم العنصري ويجب على حسب رأيهما أن يقف الصدور عند نور مجرد لا يصدر عنه شيء آخر بعد ؛ والنور الأقرب لما حصل منه بروزخ ونور مجرد ، ومن هذا نور مجرد آخر وبروزخ ، فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسمة أفلاك العالم العنصري - وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية - فينتهي إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر ؛ وإذا صادفنا في كل بروزخ من الأنواريات ، وفي كرة الثواب من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلا بد لهذه الأشياء من أعداد جهات لها لا ينحصر عددها ؛ تعلم أن كرة الثواب لا تحصل من النور الأقرب إذ لا ترقى جهات الافتضاء فيه بالكواكب الثابتة ، فهو إن كان من أحد العوالى فليس فيه جهات كثيرة سبباً على رأى من جعل في كل عقل جهة عجوب وإمكان لا غير ؛ فإن كان من السواوف فكيف يتصور أن يكون أكبر

من برازخ العوالى وکواكبه أكثر من کواكبها ، ويؤدى إلى حالات ولا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاوزون ؛ وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص لا بد له من اقتضاء مقتضى متخصص به ، فإذا الأنوار القاهرة وهى المجرات عن البرازخ وعلائقها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين ،^(١) . يتبعن لها من هذا النص مبلغ النقد الذى يوجهه صاحب حکمة الإشراق إلى نظرية العقول العشرة ذلك لأن هذه النظرية تمنع العقل الثامن والتاسع على حد رأيه أكثر مما تمنع العقول العليا إذ أن العقل الثامن من الكواكب ما يفوق ما للعقل السابقة عليه . فكيف يتصور إذن أن يختص العقل الثامن وهو أقل في المرتبة من العقول السابقة عليه بكواكب وأفلاك أكثر منها ؟ ثم أنه يجب أن يكون البرزخ الصادر عن السافل أصغر من الصادر عن العالى وأقل كواكبها منه ، وأكثر من هذا أن المشائين جعلوا العقول عشرة فقط مع اعترافهم بتعدد موجودات عالم البرازخ وبعجائب ترتيبه ؛ يقول^(٢) : « وأنباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ فلكية كانت أو عنصرية ، وحصروا العقول في عشرة فعلم البرازخ يجب أن يكون أبعد وأطرف وأجود ترتيباً ، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم ، لأن الترتيب والسبة التي بين العشرة أقل كثيراً من النسب التي بين ما لا يحصى كثرة ، وليس هذا ب صحيح فإن العقل الصریح وهو الذي لا يشبه شيء من الأمور البدنية ، يحكم بأن الحكمة في عالم النور وإطاء الترتيب وبعجائب النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات بل هذه ظل لها » . وهكذا ترى أنه يقابع نقد المشائين ، وأن أهم نقد يوجهه إليهم خصوصاً في النص السابق يتعلق بنظرتهم في الوجوب والإمكان وتطبيقاتها على الفيض ، وهذا على الرغم من أنه - أى السهروردي - قد استعمل نفس هذه النظرية في إقامة مذهبته ، فالمشاوزون يذهبون إلى أن كل عقل يتضمن ثلاث جهات

(١) حکمة الإشراق - المقالة الثانية - الفصل الثامن .

(٢) حکمة الإشراق ، مقالة ثانية ، فصل ١١ .

هي الوجوب والإمكان والماهية^(١) وهي التي يسمى بها السهر وردي جهات الاقضاء ، فكيف يعقل - على حد قوله - أن تصدر عن هذا المقل أفلاك وكواكب لا حصر لها ؟ ومن المعلوم أن هذه الصدورات لا بد أن تكون لها جهات اقضاء في العقول الصادرة عنها . وإن ذنب لا يمكن أن تقرر أن العقول عشرة ، لأن الصدورات تسليم أعداداً رفيرة أكثر من هذا العدد المحدود لكي تحتمل الكثرة المتزايدة في جهات الاقضاء التي تتعلق بها الجمادات الهائلة من الأثيريات . وإن يصبح ذلك إلا إذا سلمنا بأن العقول السافلة لها قدرة على احتواء جهات الاقضاء لهذه البرازخ ، وهي لا حصر لها ونكون بذلك قد رفعنا العقول السافلة على العوالم وهذا محال .

هذا هو المقد الأول لنظرية العقول العشرة المشائبة ، صاغه الشيخ في صورة مصادرة على المطلوب . فالمشاورون يقررون أن لكل عقل ثلات جهات : وجوب وإمكان وماهية . وهذه الفكرة أفلوطينية .^(٢) والمهير وردي يقرر أنه بسبب هذا الموقف قد استحال على العقول العالمية أن يكون فيها جهات اقضاء للسكون كاب والأفلاك المتعددة ، ومن ناحية أخرى نرى العقول السافلة ولها هذه الميزة ، وعلى ذلك فستكون أشرف من العالمية ، وهذا محال وإن ذنب فيجب نقض مطلوب المشائين الأزل وهو أن لكل عقل ثلات جهات فقط وهو المطلوب .

والحقيقة أن هذا المقد لا ينقض دعوى المشائين بصورة جدية ذلك لأن هذه الجهات، الثلاثة هي الأصول^(٣) التي يمكن أن تتفرع عليها ثلات صادرات : العقل ، والنفس ، والجرم الفلكي ، أي عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الأجسام

(١) راجع ابن سينا في الوجوب والإمكان ص ٢٢٤ من ٢٢٥ النجاة - هي بكل النور ، الهيكل الرابع الفصل الثالث ، التلوينات ، الوجوب والإمكان ص ١٦ (عطاوط) الدعاء - الوجوب والإمكان ص ١٢٥ خطوط .

(٢) التاسوعات « التاسوعة الرابعة » في النفس ثم التاسوعة الخامسة ، الرسائلين الأولى والثانية .

(٣) على مذهب المهر وردي .

كما أشار إلى ذلك في الميكل^(١) وعن هذا تصدر كثرة لا متناهية من الأفلاك والسكواكب في ترتيب وتأسلل وتدريج . وعلى ذلك فنون الاقضاء تسلسل أيضاً في تدرج تنازلي لا على خط مستقيم . وكثرة جهات الاقضاء في العقول السافلة لا ترقها إلى مرتبة العقول العالية لأن ما يصدر عن هذه العقول ليس عقولاً بل برازخ ، وهي التي أدت إلى هذا التكثير في جهات الاقضاء ، وكثرة البرازخ ليست مبرراً لرفع مرتبة العقول التي تعاقب بها هذه البرازخ . وعلى حسب مذهب السهروردي البرازخ الظلامانية لا وجود ، بالنسبة للعقول النورانية فـكيف يمكن أن يرفع اللاوجود مرتبة سفلية على مرتبة عليا ؟ وممّا يمكن من أمر نظرية العقول العشرة إلا أنها كانت الأساس الذي أقام عليه الإسلاميون تحطيمهم للوجود ، وقد تأثر بها جميع المشائين منهم كما تأثر بها غيرهم من الصوفية والعلماء . ويبدو تأثر السهروردي بالنظرية واضحاً كل الواضح على الرغم من انتقاده لها لأنّه لا يستطيع أن ينزع نفسه من عصره الفكري .

٤ - ويخرج السهروردي من هذا النقد الهادم إلى الناحية الإيجابية المشيدة ، فالعقل ليس عشرة فقط بل هي ذات كثرة فائقة لا يحصرها عدد أو حد . وهو يعرضها حسب ما يقتضيه الواقع في عالم الأنوار العقلية . وأداته في هذا المقال ليست برهانية بل وصفية إشرافية تستند في محلها إلى الحقيقة التي أشرنا إليها في مستهل البحث وهو أن الإشرافية تستند إلى حقائق كسيبة ذوقية لا برهانية وأنه لا يستطيع إدراكها إلا أهل المشاهدة والذوق الصوفي .

(١) الميكل « الميكل الرابع » خاتمة الفصل الثالث من ٢٧

الفصل الخامس

علم النور

نظرية الأنوار العقلية

١ — ليس المذهب الإشراق مستقلاً عن مذاهب الفيض التي سبقته والتي تأثر بها كل التأثر ، لذلك يمكن أن يعد هذا المذهب وعلى الأخص البناء الوجودي فيه استمراً بطريقة ما لنظرية العقول العشرة ، أو كنتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث السُّكِيف بل من حيث الحكم كما تبينا سابقاً ؛ لأن النقد الهام الذي يوجهه السهروردي إلى النظرية المشائنية قائم على تكثير العقول و تعددتها . أما المركز المياميزي والوظيفة الروحية التي تتمثل في اعتبار الوسائط سلماً ترقاه النفس في تدرج حق (تصل) فإن الإشراقية تتفق في هذا مع المشائنية الإسلامية التي تدين بمبدأ الفيض .

٢ — والإشراقية مذهب حركي (ديناميكي) عقلي تنظمه خطوط هندسية لا متناهية تتشابك في بناء حكم . وهو يقترب إلى حد كبير من المذهب الحيوية التي تعنى التطور الإبداعي من حيث خصوبة الوجود الروحية وتدفق الحيوية العقلية ؛ فالوحدات الوجودية متشابكة تتبادل مع بعضها إنارة روحية خصبة بحسب مرانها . وهذه الصلات النورية الروحية هي التي تربط الوحدات في نظام هندسي دقيق يحيى حياة روحية خصبة بما يتعلّم في داخله من حركات الإنارة العقلية اللامتناهية ، وهذا الوضع كما يبينا يمهد لوحدة الوجود إلا أن السهروردي يرفضها بشدة (١) .

(١) المبكل الثاني (هيكل النور) يقول : « وجاءة توهموا أن النفس جزء منه أى من الله » ويرهن على فساد معتقدكم قوله « الله لا يقبل النجزة لأنَّه ليس بجم - فكيف تفهم النفس الناطفة جزءاً منه » .

وتشبيه الفيوض بالإشراق النوراني يقترب كثيراً من الشعور الحقيقي به ، فالمذهب في حقيقته شعوري ، إذ الروحية في أعلى مراتبها شعورية حركية قبل أن تكون عقلية منطقية والإلزامة في هذا المذهب تقسم بالطابع الشعوري لا العقلي البحث الذي يستند إلى دواعي المنطق ومبادئ العقل .

ودراسة البناء النوراني من الناحية الفلسفية تختلف عن حقيقة الشعور به والحياة معه ، فالحقيقة النورانية يحس بها الواصل المنسلي عن البدن ، وهو يشعر باندماجهما في الكل النوراني وليس اتصالهما بنور الأنوار عن كثب ، ويدرك الحيوانية الدافقة في الوجود الحقيقي إدرا كا شعوريا لأنه يحيا فيه وتغمره أنواره المشرقة ، ومتى تزوج لديه المعرفة بالوجود فلا يحتاج إلى الفصل العقلي بين دواعي المعرفة ودواعي الوجود ، وهو يرى الوجود في وحدة شاملة ليس في حاجة منها إلى تحطيم هندسي يقيم وحدات منفصلة البناء ولو أنها متصلة الأسباب .

وعلى الرغم من أن السهروردي قد رفض وحدة الوجود إلا أنه مساق إليها من حيث أنها وحدة وجود شعورية ، والرأى أنه إنما أبطئ الاعتقاد بها خيفة أن يطش به الفقهاء وينكلوا به ، الأمر الذي حدث رغمما عن هذا المحرص والخذر الشديدين . وقد أوضح المؤلف في حكمة الإشراق أنه إنما يفصل للتدليل على ما عليه نفسه عندما فارق جسده وانصل بالملائكة الأعلى ، وأنه إنما يعرض خطوطاً أولية لحقائق تستعصى على العرض وهو على هذا مضطر إلى أن يقسم أموراً لا تقبل القسمة من الناحية الواقعية الروحية ويقيم خطوطاً ورسوماً قد تنير الطريق للباحث العقلي ، فمما صيغ مفرغة لأنعبر تعبراً صادقاً عن الحيوانية الروحية النورانية .

٣ — والوحدات النورانية وهي الأنوار المجردة تنقسم إلى قسمين .

- ١ — أنوار مجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالتصريح .
- ٢ — أنوار مدبرة للأجسام وإن لم تكن منطبعة فيها وذلك مثل النفس

الناظفة ويسمى **إسفهند**^(١) وهي تصدر عن رب صنم الإنسان بطريق الفيض .

والأولى تنقسم إلى قسمين :

(١) أ نوار قاهرة عالية تسمى الطبقة الطولية^(٢) المترتبة في النزول وهي لا تتواء في الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلانية فيها .

(ب) أ نوار قاهرة سفلية (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة في النزول وهي أرباب الأصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان :

١ — أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة من الطبقة الطولية .

(١) يذكر في المطاراتات المهرج السادس ، الفصل الثامن .

« ... المقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الضوى ، ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى من المقول تجبرى الطوليات منها مجرى الأمهات ، والحاصلات منها على نفسها مجرى الفروع ، وبجوز أن يحصل من بحث أشياء ما لا يحصل من الأفراد ، ثم يحصل من الفروع الأجسام : من الأنترف الأشرف ومن النازل النازل ومن المتوسط المتوسط ؟ فنها متكافئة ومنها غير متكافئة : فالغير المتكافئات من الشرف الطولى المادى إلى المراتب الفرعية ؛ والمتكافئات من النسب بين الطوليات الموجبة تكافؤ الحالات منها من الثنائى ، وعدد الفريقين كثير كما قيل (وما يعلم جنود ربك إلا هو) آية ٣١ سورة الدر . وبين المقول وهياها النورية اللاحوية نسب عديدة كما قال الحكيم الفاضل فيثاغورس الثالث : إن مبادى "الوجود المدد ، ولا يعني به أن المدد أمر قائم بذاته فما ، بل يعني أن في الماسكوت ذوات نورانية فاية لا في جهات مى زانات قدسية فالة ، لا تزيد وحدتها على ذاتها ، هي أبسط ما في الموجودات وأشرفها ، وبينها من النسب المديدة عجائب ، يحصل منها في الأجسام عجائب ، هكذا يحب أن يعتقد من ليس له قوة الارتقاء إلى ما ظهر لنا بتأميم الله في حكم الإشراق ... » وإشارته هنا إلى النسب المديدة إشارة عابرة لم ترد في مؤلف آخر من مؤلفاته ، وواضح فيها التأثر بفيثاغورس وبأفلاطون من حيث مطابقة النسب الرياضية للنسب الوجودية حتى أن أفلاطون يذكر أن مثل أعداد .

(٢) يسمى السمر وردي النور المهيمن على الإنسان «إسفهند» . وهذه التسمية كان يحملها هماقين طبرستان (جنوب بحر الخزر) وقد ظلوا على مكانهم بعد الفتح الإسلامي (راجع موجز القبولوجيا الإيرانية - ٢ ، ص ٥٤٧) .

٢ — وثانيهما يحصل من جهة الإشارات الحاصلة من الطبقة الطاوية . ولما كانت الأنوار المشاهدية أشرف من الإشرافية والعالم المثالي أشرف من العالم الحسي وجب صدور المثالي عن المشاهدة والحسى عن الإشراق . ولكل عالم من هذين نور مجرد هو علة فلكل الأعلى .

ويكون خطيط الوجود النوراني كما في صفحة ١٧٩ .

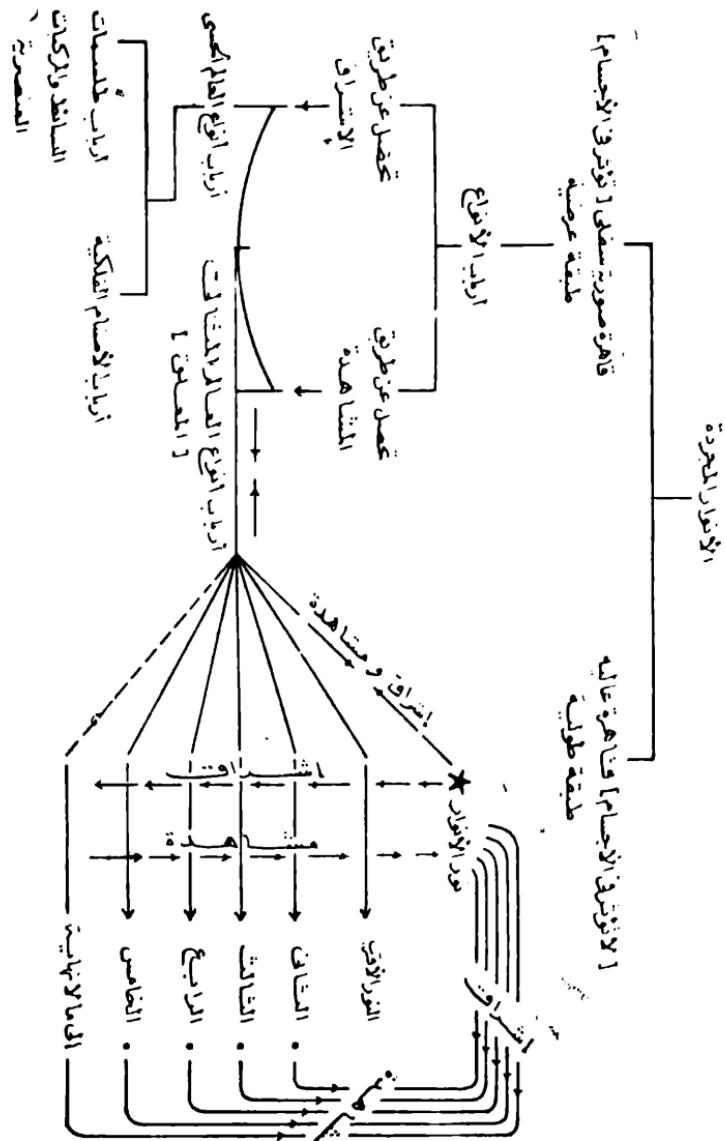
ويتضح من هذا الرسم التوضيحي أن للبناء الوجودى اتجاهين أحدهما رأى الآخر أفقى ، ويتحدد هذان الاتجاهان عن طريق المشاهدة والإشراق .

ففي الاتجاه الأول يشرق العالم على السافل وتم الفيوضات عن طريق الإشراق والمشاهدة وفي الاتجاه الثانى يتم الفيض وتكوين أرباب الأصنام النوعية أيضاً عن طريق المشاهدة والإشراق ولكن الأشعة النورانية في هذه الحالة تكون ضعيفة لأنها من باقى الأشعة وليس في قوتها الأولى ، ومعنى ذلك أنها أقل في درجة النورانية وشدتها من الأشعة في حالة الاتجاه الأول .

٤ — والطبقة العرضية تشمل على أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسانط^(١) والمركبات العنصرية وكل ما تحت كمة الشوابت ، إذ أن مبدأ كل من هذه الطلسمات نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النورى ، وهو مثال أفلاطون . ويمكن الاستدلال على وجود هذه الأنواع النورانية أو المثل الأفلاطونية بقاعدة الإمكان الأشرف ومدلولها أن وجود المعمول يقتضى سبق العلة في الوجود عليه . فإذا رأينا الأجسام وجب التسليم بوجود علل لها وهي مشتملها النورانية ، وهذه المثل النورانية ليست انفافية لأن الأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا يمكن أن تنتهي إلى الصدفة والاتفاق .

وهذه الأنواع النورانية التي توافق الطبقة العرضية ليست عالياً لبعضها لأنها

(١) أي أجسام العناصر .



نهاية الوجود النوراني

في مرتبة واحدة فهى متكافئة وهى معلومات فى درجة واحدة لما فوقها من القواهر الطولية ، إذ أن علاقه القواهر الطولية بالقواهر العرضية علاقه العمل ببعضها ، إن تكافؤ المعلومات الجسمانية يدل على تكافؤ عملها النورية أرباب الأصنام النوعية فإن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهو آثار وظلال لأنواع وهنات نورية عقلية ، فإذا أعدت الحركات الفلكية والأوضاع السكوكية لأنواع النصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية أفاد العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للإعداد الجرى الشعاعى المناسب أيضا له ، وعلى الجلة فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب ، فهو من العالم النورى المثالى ،^(١) .

ويتبين من هذا المقص ما يلى :

أولا — أن للحركات الفلكية تأثيراً على المنصريات وأنها هي التي تعد النصريات لفقيض العقلى الشعاعى ، وهذا ما أورده الإسلاميون وعلى الأخص ابن سينا .

ثانيا — أن موجودات العالم الإنسانى ظلال لموجودات عالم المثل وهذه نظرية المثل الأفلاطونية .

ثالثا — أن عالم النور وهو عالم الأنوار العرضية المتأثر بالأنوار الطولية تأثيراً على عالم الأجرام .

هـ — والنور الأعظم هو مصدر الحياة والحركة في عالم النور ، ولكن هذه الحركة ليست نقلة ، إذ أن ماهية النور تتضمن حباً فائقاً وإشراقاً وإفراضاً للأشعة اللامتناهية على الأنوار التي تصبح بذاتها مصدراً للإشراق على ما تحتها . وتدرج هذه الوسائل النورية في النزول إلى درجة لا متناهية ، وتدرج معها النورية في

(١) حكم الإشراق - الفصل الثالث ، المقال الثالث .

الضعف والذبول حتى لا تتمكن من مداومة الإشراق ، فلا تولد عنها أنوار أخرى . وهذه الأشعة الأخيرة هي الأشعة المرضية التي تثير الصور الجسمية وتمكننا من مشاهدتها ؛ وهذه الوسائط هي الكلمات الصادرة عن الله أو هي الملائكة التي تحمل نوره إلى العالمين ، وعددها لا متناهٍ وقد بينا حين الكلام على نظرية العقول العشرة كيف أن الإسلاميين أخطأوا حينما جعلوا الوسائط بهذا العدد ، إذ أن وسائط جود الواحد لا متناهٍ ، والوجود بما يتضمن من جملة عديدة من الأنواع لا يمثل إلا ناحية جزئية من عوالم لا متناهٍ قد لا يحيط بها إدراكنا الإنساني المحدود ، فالعقل الإنساني قاصر عن إدراك جميع نواحي الوجود اللامتناهٍ . ويمكن على هذا الرأي اعتبار الأرسطيين عميقين نسبياً فيما أوردوه عن العقول العشرة ، فهذا العدد من العقول هو الذي استطاعوا تقريره لعدم استطاعتهم الإحاطة بالأنوار والعقول اللامتناهٍ .

وعلى ذلك فالسروردي يعتبر من أنباع المذهب الإنساني الذي يقدر أن الوجود أوسع نطاقاً وأن قدرتنا البشرية على الإدراك محدودة ، ولذلك فنحن لا ندرك إلا جانباً ضئيلاً من الجوانب الخصبة الغنية من الوجود اللامتناهٍ .

٦ - حركة البناء الوجودي : Dynamism of structure

وفي هذا العالم اللامتناهٍ تقوم روابط الحب الميتافيزيقي بدور هام في الربط بين الوحدات النورانية ، فنور الأنوار عاشق ومعشوق ، والنور الأقرب عاشق للواحد ومعشوق لما يليه ، وينتظم هذا الرابط الثنائي الوجود بأسره . والمشق الميتافيزيقي هو الحركة الدائمة في عالم النور وهو حياتها ومصدر غناها المطلق . وللعشق صورتان آخرتان هما المحبة والقهر وهما عاملان مهمان في الربط والتشابيد .

ويتم تشديد البناء الوجودي لا عن طريق الفيض المباشر وحده أى صدور النور الأقرب عن نور الأنوار والنور الثاني عن الأقرب والثاني عن الثالث

وهكذا ، بل إنه بالإضافة إلى هذا تتكون وحدات نورية عن طرق أخرى كثيرة :

أولاً — فالي جانب الإشراق توجد المشاهدة أى مشاهدة النور الأقل للنور الأعلى ، فيستمد منه فيما قوياً وينتاج عن هذا الفيض وجود نور آخر . لأن الإشارات المقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضي حصول مثلما . وإذا أدركنا مبلغ الأشعة الفائضة من الأنوار العليا على السفلة لسبب المشاهدة ثم لسبب الإشراق لنصورنا مقدار ما يصل إليه عدد الوحدات النورية ويدرك السبرودى في حكمه الإشراق : « أنه يحصل من النور الأقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير » ، وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه . والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها إلى بعض . فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة ؛ حتى أن القاهر الثاني يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، ومرة أخرى عن طريق النور الأقرب ، والقاهر الثالث يقبل من النور السانح أى الشعاع الفائض من نور الأنوار أربع مرات :

(١) أولاً تنعكس عليه مننا صاحبه أى القاهر الثاني ، وتحذ ذكر ناها .

(٢) ما يقبله من نور الأنوار بغير واسطة .

(٣) ما يقبله من النور الأقرب ، بغير واسطة .

وانعكاسات الرابع ^{ثمانى} مرات كالآتى :-

(١) أربع مرات تنعكس عليه من صاحبه السابق عليه .

(٢) ثم مرتان من القاهر الثاني بغير واسطة الثالث .

(٣) ومرة من نور الأنوار بغير واسطة .

(٤) ومرة من النور الأقرب (العقل الأول) (١).

وهكذا نرى أن الأنوار السانحة تضاعف في النزول إلى مبلغ عظيم لا يمكن إحصاؤه ذلك لأنه ليس هناك حجاب بين الأنوار العالية والأنوار السافلة ؛ إذ الحجاب من خصائص البرازخ الفاسقة أي الأجسام.

ولذا أدخلنا في حسابنا فوق ذلك عملية المشاهدة (كما ذكرنا) فإن الانعكاسات تتضاعف ، فكل نور قاهر يشاهد نور الأنوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع ، فإذا تضاعفت الأنوار السانحة - على ما يبتنا - فكيف مشاهدة كل عال وإشراق نوره على كل سافل من غير واسطة وبواسطة ، (٢) .

ومعنى هذا أن حركة الإشراق والمشاهدة يتحقق كل منهما للأنوار كلها بطريقين :

١ - بغير واسطة أي مباشرة من نور الأنوار .

٢ - بواسطة النور الأعلى . أي الذي يعلو فوق كل نور في المرتبة مباشرة.

فالذى يقع من غير واسطة هو الذى يشاهد فيه النور القاهر نور الأنوار مباشرة ويشرق عليه مفيضا عليه الشعاع ، وأما الذى يقع بواسطة فتفسيره أن كل قاهر يشرق عليه ما فوق مرتبته وكذلك الذى فوقه . وكذا تم حركة الإشراق دون اتجاه من النور الأقل وكذلك كتفضل من الأنوار العليا ، تم حركة المشاهدة باتجاه النور الأقرب في المرتبة إلى ما فوقه . وتفيض الأنوار العليا على النور الأقل أشعة نورانية مائلة للأشعة الإشراقية بل هي أسمى منها لأن المشاهدة أشرف من الإشراق ، فالقاهر الثالث مثلا يتلقى أشعته عن طريقين :-

١ - عن طريق الإشراق .

(١) حكم الإشراق - مقالة ثانية - الفصل الثامن .

(٢) حكم الإشراق - مقالة ثانية - فصل ٨ ص ٣٤١ .

ومن طريق الإشراق يتلقى أشعة على نوعين .

(ب) بغير واسطة .

وكذلك عن طريق المشاهدة .

وفي حالة الإشراق يتلقى الأشعة التالية .

(أ) بواسطة : تعكس عليه مرات صاحبه السابق الأربع .

(ب) بغير واسطة : تعكس عليه مرتان من القاهر الثاني دون وساطة الثالث ومرة من نور الأنوار ومرة من النور الأقرب .

ويضاف إلى ما يتلقاه في حالة المشاهدة وهي عما مرات مثل الحالة لأولى :

ـ ويحصل من المشاهدة والإشراق جملة عظيمة ، فتتضاعف الأنوار بالنزول وتحصل من جميع هذه الأنوار مجرد قافية بذاتها ، لأن الإشارات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضي حصول مثلها ، (١) .

ونستطيع أن نستنتج من هذا أن الإشراق والمشاهدة عمليتان تشيدان الوجود ، وأنهما تنتجان في كل لحظة أعداداً لا حصر لها من الأنوار المجردة . ولا يقف هذا الإيجاد المستمر عند حد مادامت الإشارات والمشاهدات مستمرة وهي لا يمكن أن تقف عند حد لأنها مستمدّة من نور الواحد المطلق الغنى ، الدائم العشق للأنوار الصادرة عنه ؛ فالوجود في حركة إيجاد مستمر منذ زمان لا متناهى في القدم إلى ما لا ينها في الأبد ، وهذا فإنه لا يتفق مع هذا أن يقرر المؤلف أن الوسائل تضعف وتذبل كلما بعدت عن الواحد حتى تكاد نظم إلّا أن هناك اتصالاً مباشراً بدون واسطة بين نور الأنوار وكل نور صادر عنه ، والاتصال

(١) حكمة الإشراق المقالة الثانية - الفصل الثامن .

مستمر في كل لحظة وسوف لا ينقطع أو يضعف ، فكيف تلاشى الوحدات النورية والنور سرمدي لا يخضع لقوانين الزمان أو المكان إذ هو عقل لاحقى ؟ هذه هي مشكلة المذهب الإشراقى ومذاهب الفيصل على وجه العموم .

نانيا : ولل جانب المشاهدة والإشراق هناك الجهات العقلية ، وهي من أدوات تشيد الوجود أيضا . وهى القهر والمحبة والفقر والاستغناه ، وتتضاعف بها الأشعة العقلية . يقول السهروردى : « فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير ، بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة الناتمة التي هي آحاد الإشارات الكاملة وهي القواهر الأصول الأعلون ، ثم يحصل من هذه بسبب تراكيب الجهات التي هي الفقر والاستغناه والقهر والمحبة ومشاركتها - لافتقار حصول الأنوار العقلية إلى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها ، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات ، وكذلك بمشاركة جهة الاستغناه معها ، وكذلك بمشاركة جهة القهر معها ، وكذلك بمشاركة جهة المحبة معها ، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها ، وبمشاركات ذاتها الجوهرية ، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره ، أعداد كثيرة لا تحصر » (١) .

من هذا النص يتضح أثر الجهات العقلية في عملية بناء الوجود ، فهناك جلة انعكاسات نورية متضاعفة تحصل بسبب هذه الجهات العقلية بالإضافة إلى حركات المشاهدة والإشراق ، وما يصدر عنها من أشعة انعكاسية متضاعفة . فباعتبار فقر النور المجرد بالنسبة إلى ما فوقه ، يقع عليه شعاع ما فوقه لأن هذا الذى فوقه في درجة الغنى بالنسبة إليه ، فيفيصل عليه شعاع منه ، وأما هذا الأخير أي الفقير

(١) حكمة الإشراق - مقالة ٣ - الفصل الأول (اختلاف الجهات) . راجع إلى اختلاف القواهر الصادرة عنها في درجة النورية .

(١٢ السهروردى)

فباعتبار غناه بالنسبة إلى ما تحته يفيض على ما تحته شعاعا ، أى أن النور المجرد أو العقل المجرد له اعتباران : اعتبار بالنسبة إلى النور المجرد الأعلى منه درجة ، واعتبار آخر بالنسبة إلى النور المجرد الأقل منه في المرتبة ، ولما كانت المرتبة في عالم المجردات النورانية تعين بشدة النورانية أو نقصها ، أو بمعنى آخر هذه الشدة تحدد مراتب الكمال والنقص في مراتب الوجود . كان النور الأوسط أقل كلاما هو أعلى منه مباشرة ، وأكثر كلاما هو أقل منه مباشرة ، فهو إذن غنى وفقير على اعتبارين ، وكذلك كل نور مجرد له محبة إلى ما فوقه على اعتبار أن الكامل معشوق وأن الناقص في درجة الكمال متوجه إلى حب الكامل ثم أن له قبرأ على ما دونه في مرتبة الكمال ، فباعتبار محبته لما فوقه يصدر بما فوقه شعاع إليه ، وباعتبار قبره لما تحته يصدر منه شعاع إلى ما تحته ، وباعتبار محبته ما تحته له يصدر منه شعاع على ما تحته ، ويمكن تطبيق هذه الجمادات على الأشعة المتعددة الفائضة على النور الواحد .

وبذلك تحصل أعداد لا حصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفاتها .

الفصل السادس

المثل النورية في مذهب السهروردی

١ — تبين لنا من العرض السابق لسلسلة الانعكاسات والإشارات النورية كيف يترکب الوجود ، أو كيف تقيم حركة الإشراق والمشاهدة بناء الوجود ، وسنترى حين الكلام عن البرازخ الظلمانية أو الأجسام ، كيف تصدر عن الموجودات النورية هيئات وأنوار لا حصر لها تتناقص شدتها النورية شيئاً شيئاً إلى أن تصل إلى مرحلة تندم فيها الصفة النورية التي تميزها ؛ هذه الوحدات الأخيرة هي البرازخ أو الأجسام ، وليس هناك حد فاصل يميز بين عالم النور وعالم الظلمة ، وليس هناك تفسير معقول لتضاؤل الشدة في النورية إلى درجة التلاشي في الوحدات الأخيرة ما دامت هذه الانعكاسات التي لا حصر لها تتوالى عن الأنوار الفائضة فتقويمها . وسنعرض لهذا في موضع آخر .

٢ — أما هنا فيتعين علينا أن نبحث عن الصلة بين هذه الأنوار التي يقول بهاشيخ الإشراق وبين مثل أفلاطون . نعرف أن المثال الأفلاطوني هو الحقيقة الكاملة الجردة وأن لها أفراداً في عالم الحس هم أشباح لا يمثلون الحقيقة بتلماها ، فهناك إذا عالمان : عالم الضرورة وهو عالم عقلي مثالي وهو الموجود حقاً ، وعالم الإمكان وهو عالم الحس والأشباح وجوده وهي . فإلى أي حد تأثر المذهب الإشراقي الجديد بهذا النبار الروحي في الفلسفة اليونانية ؟ . ولسنا نريد أن نقف عند أفلاطين وحده حيث يقف معظم مؤرخي الفلسفة الإسلامية معتمدين على أن المذهب الأفلاطوني الحديث تلقيق يجمع بين مختلف التيارات في الفلسفة اليونانية في عهد ازدهارها الأول ، وقد اتضح مؤخراً ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الإسلامي .

ونجد أن السهروري يشير إلى أفلاطون في جميع كتبه تقريرياً على أنه صاحب الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحشية الارسطية، ثم نراه يتعرض للثائرين في إبطالهم المثل **الأفلاطونية**؛ ففي المطارحات وكذلك في التلوينات وأيضاً في حكمة الإشراق وفي الميأكل بشاريع أصحاب المثل وبسمها المثل النورية ويصرح علانية بأنه يعتقد مذهب أفلاطون في المثل.

٣ - وهو يهاجم المثائين لأنهم وعلى رأسهم أرسطو لم يتمعموا بالمذهب وتعلموا بظاهره فشنوا عليه حلة شعوا، أما هو أى السهروري فقد أجاد فهم المذهب ورتب الأدلة والحجج والبراهين للدفاع عنه. ودفعه يتفرع على شقين:-
(ب) الشق الثاني كشف .

(١) أما عن الناحية الأولى فهو يورد ثلاثة أوجه :

١ - فيذكر في المطارحات أن القوى النباتية من الفاذية إلى النامية إلى المولدة لا يمكن أن تكون هي التي أوجدت النبات، وليس للنبات نفس مجردة وكذلك القوى الحيوانية لا يمكن أن تصرف بذاتها في الحيوان، وليس فيه ذات مجردة، فإذا لابد وأن تكون هناك نفس مجردة تتصرف في النبات والحيوان وتصدر عنها هذه النظم والحركات العجيبة التي تخفظ في جموعها حياة الكائن الحي، بل لابد أن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها وإنغيرها ويسعى تلك القوة المدببة للأجسام النباتية، عقلا، وهو من الطبقة العرضية، التي هي أرباب الأنسنة والطلسيات ^(١)، فإن قلت يجوز أن تكون تلك القوة الفاعلة لأبدانا والمدببة لها هي نفوتنا الناطقة، قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن

(١) أرباب الأنسنة والطلسيات أي مثل الموجودات أو العناصر ، فالرجب هنا يعني مثال ، والأنسنة أي الأجسام الموجودة في عالمنا ، والطلسيات هي الابائط المنصرية « كالنواب والماء » وأرباب الأنسنة توجد في روح القدس أو المقل الفطال .

هذه التدابير العجيبة من تحول الأغذية إلى أعضاء تتشكل على حسب الجسم
وليس فهو سنا مركبة لفعل بجزء و تدرك بجزء آخر ،

٢ - و عن الوجه الثاني : ، أنك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا
و جدت لها غير واقعة بمجرد الاتفاقيات ، وإلا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا ،
وأمك أن يحصل من الإنسان غير الإنسان والفرس غير الفرس والأمر ليس
كذلك ، بل كل نوع مستمر الثبات على نمط واحد . . . فالأمور الثابتة على
نحو واحد لا تبني على الاتفاقيات الصرفة فيجب أن يكون لكل نوع من الأنواع
المسممية جوهر مجرد نورى قائم بنفسه هو مدبر له ومعنى به وحافظ له وهو كلى
ذلك النوع ، ولا يعنون بالكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشرك فيه ،
إذ كيف يمكن أن يكون هذا معناه مع اعتراف أصحاب المثل بأنه قائم بذاته ،^(١) ؟
المساركة على رأى أفلاطون هي إمكان تشبه جزء من المادة بالمثال . ورب النوع
وهو المثال يعني بجميع أشخاص ذلك النوع وهو الحافظ لهم والمفiste عليهم
 فهو الكل والأصل والأشخاص هم المفروض .

٣ - الوجه الثالث - يقوم هذا الرد على أساس قاعدة الإمكان الأشرف
التي أشرنا إليها في الفصل الأول ؛ ومقتضها أن الناقص يفتقر في وجوده
إلى الكامل ، وأننا إذا أثبتنا وجود الناقص فن السهل إثبات وجود الكامل ؛
وقياساً على ذلك أنا إذا قررنا وجود عالم البرازخ وهو الأحسن فيجب علينا
أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية أشرف
من النسب الظلامية على هذا الأساس وأن النظام بين عالم النور أكمل من النظام
الذى بين عالم الظلام . ومن القواعد الإشارافية قاعدة الإمكان الأشرف ، وهي
أن الممكن الأحسن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكн الأشرف قد وجد ، فإن نور

الأنوار إذا اقتضى الأنس الظلماً في بجهة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف، فإن فرض موجوداً يستدعي جهة تقضيه أشرف مما عليه نور الأنوار ، وهو الحال . والأنوار المجردة المدببة في الإنسان برهنا على وجودها ، والنور القاهر - أعني المجرد بالكلية - أشرف من المدبب وأبعد عن علاقق الظلمات ، فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولاً فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه وهي خارجة عن عالم الاتفاقات فلا مانع لها عما هو أكمل لها ، ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ ، والنسب بين الأنوار الشريفة - أشرف من النسب الظلانية فتجب قبلها ^(١) ، . ويدرك في التلويمات أيضاً ، وكان عند كثيرين من المتقدمين لكل نوع من الأنوار الجرمية مثال وصورة قائمة - لا في مادة هي جوهر عقل يطابق المعنى المعمول من الحقيقة وربما احتجوا بالإمكان الأشرف وقالوا هذه الأنوار أصنامها ، وهي رسم منها وظلامها ، والحقائق الأصلية هي ، وهذه مثل أفلاطون وباتنقاوم للعقل كثرة وافرة ، ^(٢) .

ويلاقى الدواني ^(٣) شارح المياكل ضوءاً ساطعاً على هذا الاتجاه عند السهر وردي ، فيذكر عن العقل الفعال حين الكلام عنه : أنه رب طلس النوع الإنساني - وأن هذا هو رأي المصنف في كتبه الأخرى - فإن الحكماء القدماء كأفلاطون وفيثاغورس وهرمس ذهبوا - على ما يعتقد - إلى أن لكل من الأفلاك والعناصر والبساطات ربها في عالم النور وهو عقل مدبر لذلك النوع يفيض عليه من نوريته وما هذه الأشياء التي نراها ونحسها إلا ظلالاً لميّمات نورية ونسبة معنوية في تلك الأرباب النورية ؛ والظاهر أن عالم النور هنا ما هو إلا عالم المثل

(١) حكماء الإشراق في - القسم الثاني - المقالة الثانية . الفصل الحادي عشر .

(٢) المورد الثاني التلويم الأذال .

(٣) شارح بما كل الأنور (خطوط) .

الأفلاطوني وأن الأرباب ما هي إلا المثل ، وكلهم - أى المقول - أنوار مجردة إلية أى هي لمع من أنوار ذاته تعالى ، (١) .

(ب) — الناحية الكشفية: وعلى الرغم من هذه الأدلة التي سقناها والتي يحشد لها في حكمة الإشراق وفي غيره من السكتب الإشرافية فإنه وأتباعه من معتقد المثالية الأفلاطونية لا يعتمدون على الحجج المنطقية في إثبات المثل بل هم يعتقدون أن المشاهدة وحدها تكفي .

و ليس اعتقاد «أفلاطون» وأصحاب المشاهدات - كفبياغورس وأنباذ وقليس وهرمس - بناه على هذه الإتقاعيات بل على أمر آخر . وقال «أفلاطون»: إن رأيت عند التجرد أفلاماً كأنورانية ، وهذا الذي ذكرها بعينها السموات العلى التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ، وبرزوا الله الواحد القهار (٢) . وما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ، ما صرحت به «أفلاطون» وأصحابه (٣) أن النور المغض هو عالم العقل ، وحكي عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردًا عن المحيول فيرى في ذاته النور والبهاء . ثم يرقى إلى العلة الإلهية المحيطة بالشكل ، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ، ويرى النور المظيم في الموضوع الشاهق الإلهي ، (٤) .

ويذكر في نص آخر (٥) «وذرات الأصنام من الأنوار» . القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثم طلبو الحججة عليها لغيرهم من لا يشاهدها من أشياعهم ، ولم يكن ذا مشاهدة وتجرد إلا اعترف بهذا الأمر ،

(١) الدواني في شرحه على الهياكل .

(٢) سورة إبراهيم آية ٤٩

(٣) يروى فورفوريوس عن أفلاطون أنه جذب أربع مرات .

(٤) حكمة الإشراق، فصل ١١ مقالة ثانية فقرة ١٧١ .

(٥) حكمة الإشراق، فصل ١١ مقالة ٢ .

وأكثُر إشارات الأنبياء وأساطير الحكمة إلى هذا، وأفلاطون، ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثا ذيمون وأنباذ وقليس كلهم يرون هذا الرأي ، وأكثُرهم صرَحَ بأنه شاهدَها في عالم النور ، وحكي ، أفلاطون ، عن نفسه أنه خلَعَ الظلامَ وشاهدها ، وحكاه المند والفرس قاطبة على هذا ، وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكلية فكيف لا يعتبر قول أساطير الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية ، وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها [إلى طريقة المشائين] وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه ، ومن لم يصدق بهذا وتقنه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة فمعنى تفع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى النوات المسكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأضواء الميناوية ينابيع الحرفة^(١) والرأى التي أخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها فشاهدها على ما قال . وحكاه الفرس كلهم متلقون على هذا ، حتى أن الماء كان عندم له صاحب صنم من المسكوت وسموه دخراً داد ، وما للأشجار سموه « مرداد » وما للنار سموه « أردبيشت » وهو العقل . وهي الأنوار التي أشار إليها أنباذ وقليس وغيره .

(١) هذا النص يبين إلى أي حد تأثرت الإلحادية بالتراث الفارسي والهليني ، وبعيد عن اتجاه المذهب الإلحادي إلى ناحية المشاهدة التي تؤلف الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البصرية الثانية . وهؤلاء الذين يذكرهم السهروردي يلقون ضوءاً كبيراً على مصادر مذهبهم . وعبارة « الأضواء الميناوية ينابيع الحرفة ... » تشير إلى تقسيم الكون في الأستاذ Avest : الكتاب المقدس عند الزرادشتين ، وهو يقسم الكون إلى طائفتين كبيرتين مينيلاوا وجائيشا (في الفهلوية منوك وجنيك) أي السياوبات والأرضيات وهذه الإشارة هو المنويت وهو الذي يولد الحرفة (النار المقوحة) التي فمن بها زرادشت ولفظ خرا هو الصورة الفارسية لحفظ « حفته » ظمور ماهية النار التي تحمل إشعاع الملوك والكمائن في الديانة المزدكية . « راجع نيرج - الملة الآسوبية ، لبريل وبونيو سنة ١٩٢٩ .

ويتضمن هذا النص الأمور التالية :

أولاً : أن إثبات وجود الأنوار المجردة أو المثل النورية لا يستند إلى الناحية البحثية وحدها ، بل إلى عنصر آخر وهو المشاهدة الشخصية التي تناه للوادلين الذين يحاولون أن يقصوا أخبارها على من لم يشاهدوها - وإن عز على اللفظ أن يعبر عما هو فوق اللفظ والوصف . ويجد هؤلاء في الرمز متسماً لما يذيعون ، وقد اتبع هذا الطريق الرمزي أفلاطون وفيكتور السكندرى وأفلاطون وكثيرون غيرهم^(١) ..

ثانياً : والدليل الثاني على صحة نسبة الأنوار وإثبات وجودها هو مشاهدة الحكمة لها إذ أنه لا يعقل أن يكذب هؤلاء الحكمة . وهم أساطين الحكمة .

ثالثاً : والأمر الثالث أننا ما دمنا نقبل رصد الأمور الفلكلورية ونصدقها فلماذا لا نقبل أقوال أساطين الحكمة ؟ ويرد على هذا بأن الأمور الفلكلورية تخضع للإدراك البصري أو العمليات رياضية بقينية .

٣ - المُثُل والكليات :

ولقد تعرض القائلون بالمثل لمبحث الكلي وهل هو معنى قائم في الذهن على ما يذهب النصوريون ، أو أنه قائم في الأعيان على ما يقول به الواقعيون ؟ أو أنه مجرد إشارة إلى الواقع ، وأن لفظ الكلي لا يشير إلا إلى مجرد الاسم فقط كما يذهب الاسميون ؟ وكان هذا المبحث مثار جدل طويل بين المثاليين والمشائين في المصور المتأخرة للفلسفة اليونانية . ويتدخل السبروردي في هذه المناقشات الدائرة حول المثل وهل هي قائمة في الأعيان أو في الذهان ويرد على المشائين قائلاً^(٢) : ولا تظن أن هؤلاء الكبار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو

(١) راجع دائرة معارف الدين والأخلاق – مادة Symbolism : الرمزية .

(٢) حكمة الإشراق ، فصل ١١ ، مقال ٢ .

صورتها الكلية ، وهو موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوز أن يكون شيء ليس متعلقاً بالمادة ويكون موجوداً بعينه في المادة ، ثم يكون شيئاً واحداً بعينه في مواد كثيرة وأشخاص لا تتحدى ؟ وهكذا يرد الاعتراض المضاف الأول وهو أن المثل وهي صور كلية - إن صح وجودها - فهي قائمة بذاتها ولا يمكن القول بأنها منبأة في أفراد كثيرين إذ كيف يتعلق ما ليس بمادة بما هو مادي (١) .

ويستطرد فيقول « ولا أنهم حکوا بأن صاحب الصنم الإنساني مثلاً أرجد لأجل ما تحته حتى يكون قالبا له بلا معنى ، فإنهم أشد الناس مبالغة في أن العالى لا يحصل لأجل السافل ؛ فإنه لو كان كذا مذهبهم للزمام أن يكون للمثال أيضاً مثال آخر إلى غير نهاية » .

(١) في المطاراتات المشرع الخامس - فصل ٩ يذكر :

« ... ورب النوع وإن كان له عناية بالنوع على رأى الأقدمين ليست عناية تعلق بجثث بصير منه ومن بدن شخص واحد نوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالقول عندهم تقسم إلى الأمهات في السلسلة الطولية التي هي الأصول ، وإلى التوانى الذين هم أرباب الأنواع . والنفس الناطقة تقسم إلى نفس دائمة العلاقة ، كنفس الفلك ، وإلى نفس غير دائمة العلاقة كنفس الإنسان . وربما سوازرت كل نوع باسم ذلك النوع ، وبسمونه « كلى ذلك الشئ » ولا يعنيون به الكلى الذي نفس تصور معناه لا يعنى الشركة ، ولا أنا إذا عقلنا السكري فعقولنا نفس ذلك الشئ . الذي هو صاحب النوع ، ولا أن صاحب النوع يدين ورجلين وأنفًا ، بل يعنيون به السكري . فعقولنا نفس ذلك الشئ هو صاحب النوع ، ولا أن صاحب النوع يدين ورجلين وأنفًا ، بل يعنيون به أنه ذات روحانية والنوع الجساني ظلها وهو كصنم لها ، والنسب الجسمانية في النوع الجساني إنما هي كظلال نسب روحانية وهبات نورية في ذاته . ولما لم يصح له حضور صنه في شخص مدين اضطرورة الوقوع تحت السكون والفساد ، فيحفظه بشخص منتظر ، فهو كصنم يعمى أنه « أم النوع » وابتئه إلى السكري سواء بأنه صاحبه ويمد كلامه ، وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تنتهي . فإذا سمعت أباً نذراً وفليس وأغاً نذرياً وغيرهما يغيرون إلى أحباب الأنواع ففهم غرضهم ولا تظن أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسماني أوله رأسه ورجلان وإذا وجدت هرمس يقول « إن ذاتاً روحانية أفت إلى الماء ففات لها ، من أنت قالت أنا طبائعك الناتمة ، فلا تحمله على أنها مثلنا » .

وهذا هو الاعتراض الثاني الذي أشار إليه ورد عليه بأنه لا يجوز أن تكون المثل قد وجدت من أجل الأفراد التي تدرج تحتها ، لأن العالى لا يوجد من أجل السافل ؛ وهذه الفكرة الأفلاطونية قد استغلها أفلوطين كل الاستغلال في نظريته في الفيصل .

وثالث الاعتراضات القول بأن المثل مركبة ، وذلك يقضى بأنها قابلة للانحلال في وقت ما . والرد على ذلك أنها ذرات بسيطة نورية على الرغم من أنه لا يمكن تصور الأفراد التي تدرج تحتها إلا على أنها كثرة مركبة . « ولا نظن بأنهم يحكون بأنها مركبة حتى يقال إنه يلزم أن تحل وقتا ما ، بل هي ذرات بسيطة نورية وإن لم تتصور أصنامها إلا مركبة .. »

والاعتراض الرابع عن المماثلة ، وقد بين فيه أن المثال يتفق مع المثل من وجه ويختلف عنه من وجه آخر ، وذلك ما سلم به المشاؤون عند تعرضهم لمشكلة المعانى والكليات الذهنية وكيف أنها - وهى مجردة - مطابقة للأفراد في الأعيان ، وهذا هو معنى المشاركة الذى أشار إليه أفلاطون .

« وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه - فالمثال يجب أن يخالف المثل من وجه ويطابقه من آخر ، والمنازعون يسلّمون بذلك - فإن المشائين سلّموا أن الإنسانية لــكثيرين وهي مثال ما في الأعيان مع أنها مجردة وما في الأعيان غير مجرد ، وهى غير متقدمة ولا متتجوهرة بخلاف ما في الأعيان .. » ويشير السور وردي أيضا مشكلة التداخل بين المثل ؛ فكيف يمكن أن ينركب مثال الإنسانية من الحيوانية وكون الإنسان ذا نطق وذا رجلين (١) وهو يحيط على ذلك بقوله :

(١) ويتكلّم عن وحدة المثال وــكثرة في المقالة الثانية فيبني السكرنة والوحدة عن المثال لانطباقه عليهم مما دعى إذا سوا في الأفلاك كررة كالية وأخرى جزئية لا يعنون به السكلي المشهور - في المطلق فتعلّم هكذا ، وأما الذي احتاج به بعض الناس في كتاب المثل من أن الإنسانية بما هي إنسانية ليست بكثيرة في واحدة ، كلام غير مستقيم ، فإن الإنسانية بما هي إنسانية لا تقتضى الوحدة ==

ـ إن كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه ، ولكن يبقى الفموض والشك يحيط بهذه المشكلة القائمة وهو ما لم يستطع أفلاطون نفسه أن يزييه على الرغم من أنه وصل في التحليل إلى حد إقامة مثل لأبسط الأشياء إلى أن أوجد مثلاً خاصة بالشعر والأفندار .

(١) ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين بل كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس ، فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نور قاهر في عالم النور المحسن له هيئات نورية من الأشعة ، وهيئات من الحبطة واللذة والقهر وإذا وقع ظله في هذا العالم يمكنه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم ، والصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل ، . وقد يزيل هذا النص بعض الفموض الذي يحيط بالمشكلة ، ذلك أن السهروردي لم يسلك الطريق الذي اتبعه أفلاطون حين أغرق في التحليل وأقام مثلاً للدقيق من الأشياء ، بل إنه جعل للمثل أو للأنوار القاهرة كاسمهما هيئات نورية شعاعية وهيئات من اللذة والحبة والقهر ، هذه هيئات إذا فاضت وأشارت على عالم الأجسام تألفت وتناسقت وحصل الشيء مع خصائصه المختلفة ، أى أن وحدة الشيء المادي وتناسقه يرجحان إلى فيض هيئات النورية فهي التي تشارك في إقامة خصائصه وتجمعيه

== والسكرة بل هي مقوله عليهمـا جميعـا ، ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة فـا كانت الإنسانية مقوـة على السكتـرين ، وليس إذا لم تتحقق الإنسانية السـكرة يكون لاقتضاء كـثرتها اقتضاء الوحدة لـيـزم كـونـها واحـدة ، بل تـقيـض السـكرة الـلـاـكـثـرة ، وـعدـم اـقتـضاـء السـكـثـرة الـلـاـكـثـرة ، وـتقـيـض اـقتـضاـء السـكـثـرة إـنـما هو لـاـقتـضاـء السـكـثـرة فيـجـوز صـدقـه مع لـاـقتـضاـء الوـحدـة ، مـمـ لاـيـفـضـ المـطـلـوبـ ، إـذـ الإنسـانـيـةـ الـواـحـدـةـ المـقولـةـ عـلـىـ السـكـلـ إـنـماـ هـيـ فـيـ الدـهـنـ لـاـتـحـاجـ لأـجـلـ الـحـلـ إـلـىـ صـورـةـ أـخـرىـ وـمـاـ قـيـلـ إـنـ الأـشـعـاسـ فـاسـدـةـ وـالـنـوـعـ باـقـ لـاـيـوجـبـ أـنـ يـكـونـ أـمـراـ كـلـاـ

ـ ظـاهـرـاـ بـذـاتهـ ، بلـ الخـصـمـ أـنـ يـقـولـ الـبـاقـ صـورـةـ فـيـ الـقـلـ وـعـنـ الـبـادـ ؟ـ ومـثـلـ هـذـهـ الـأـشـيـاءـ إـقـاعـيـةـ .

(١) حـكـمةـ الإـشـراقـ مـقـالـ ١١ـ ، فـصـلـ ٢ـ .

على نحو معين بحيث تحفظ عليه وحدها^(١).

ولكن يبقى أمر واحد ، وهو هل اتجاه هذه الأشعة إلى تحقيق وحدة الجسم المادي نتيجة للصدفة أم للضرورة المرسومة ؟ والأمر الثاني لا يمكن إقراره لأن العالى لا يوجد من أجل السافل حسب ما قرر أفلاطون وأفلاطين والسموردى نفسه ، يبقى إذن أن هذا الفعل نتيجة للصدفة المحسنة ، وهذا ما يشير إليه أفلاطون دانما من أن عالم الأجسام أو الأشياء هو علم الانفاق والصدفة المحسنة .

وبتعم عرضه لمسألة الكليات فيذكر ، أن في كلام المقدمين تحوزات ، وهم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكليات في الذهن ، ومعنى قوله إن في عالم العقل إنساناً كلياً أى نوراً قاهراً فيه اختلاف أشعة متناسبة تكون ظله في الأعيان صورة الإنسان وهو كلى لا بمعنى أنه محول بل بمعنى أنه متساوي نسبة الفيض على هذه الأعداد ، وكأنه الكلى وهو الأصل ، وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركه فيه ، فإنهما معترفون بأن له ذاتاً متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاماً .

٤ - ولم يسلم موقف السهروردى من المثل الأفلاطونية من نقد تابعه وتلامذته ، فهذا الشيرازى صاحب الأسفار الأربع والإشراف المنصب للإشرافية كذهب وطريقة يقول بعد أن أشار إلى موقفه^(٢) : « هذه أقوال هذا الشيخ المتأله فى هذا الباب ولا شك أنها فى غاية الجودة واللطافة ، ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الإجاده حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه

(١) هذه الميزات التورية هي التي تُعنِّي الشيء الصفات الثانوية : الشكل ، اللون ، الحجم ، الوزن الخ . . . Secondary qualities

(٢) الأسفار الأربع ، ص ١٢٥ .

الأنوار العقلية أهى من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فردا واحدا من أفراد النوع يكون مجرد والباقي ماديا ، بل يكون كل من تلك الأنوار مجردة مثلا لنوع مادى لا مثلا لآفراده .

من هذا النص يتضح أن الشيرازى لم يفهم موقف السهروردى من المثل الأفلاطونية فهما جيدا ، وذلك يرجع إلى غموض نصوص الشيخ الإشراقى بهذا الصدد ، فهو وإن كان يقصد حقا ما ذهب إليه أفلاطون من أن المثل هى نماذج الأفراد التي تدرج تحتها ، وأنها مثل لأنواع لا الأفراد كل على حدة ، إلا أن التواء النصوص وغموضها بسبب العبارات التي يحشدما لإيضاح المذهب الإشراقى في ثنايا مذهب أفلاطون جعل استخلاص مذهبه في المثل صعبا إلى حد ما . ولكن المثال الأفلاطونى ليس ماديا بل هو أنموذج مجرد لنوع . والشيرازى نفسه يختطىء في عرض نظرية أفلاطون في المثل فيقول « ولكن « أفلاطون ، يرى أن الأرباب العقلية من نوع أصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماه الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع » . والحق أن أفلاطون لا يرى هذا الرأى إذ أن المثال ليس من نوع الأفراد إذا كان يقصد بهذا أن يكون المثال ماديا كالأفراد ، أما إذا قصد بلفظ (النوع) النوع المنطق ، Species أي أن يكون المثال نموذجا مجرد الأفراد التي تدرج تحته فهذا صحيح ، وهذه الأفراد المادية هي أشباه وظلال المثال ، وأنها تختلف عن هذا المثال من حيث المادية وبالبعد عن التجدد ، فليس المثال إذن واحدا مجردًا من أفراد النوع وباق الأفراد مادية ، أو أن المثال مجرد يمثل كل فرد على حدة من الأفراد المادية . بل هو يمثل النوع الذي تدرج تحته الأفراد المادية كما أشرنا (١) .

(١) المطاراتات ، الفصل الخامس المشرع السادس .

« ... يجب أن يكون لكل نوع من أنواع البناء شيء واحد مدرك مجرد عن المادة معين في خده ، وسموه صاحب النوع القائم ... والعيونات أصحاب أنواع ونقوس حيوانية أيضا وبالإنسان صاحب نوع وهو عقله البافاض عليه ، وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، =

أما تسمية الإشراقين (١) برب النوع فهى تشير إلى أن هذه المثل نماذج لأفراد الأنواع . يقول (٢) قصاب باشى زاده ، ويسمونه أى المثال رب النوع عند الإشراقين وبالطبع التامة عند المشائين ، ويعبر عنه في لسان الشرع الشريف بذلك الجبال وملك الأمطار وملك البحار . وقال بعض من الإشراقين : المثل الأفلاطونية جوهر مجرد لها هيئات نورية إذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع راحته ، والسكر مع طعمه أو الإنسان مع اختلاف أعضائه .

وهذا النص أفلاطوني النزعة يوجز نظرية أفلاطون في المثال لإيجازا صحيحاً ويفسر موقف الإشراقين الحقيقى من المثل وكيف أنهم قبلوها عن حقيقة واقناع . ومن هذا يتبيّن أن نقد موقف السهروردى لا أساس له من الصحة ،

== فصاحب نوعه أيضاً أقوى وأشرف . . . وصاحب النوع عناته بجميل أبدان نوعه والفرس كانوا أشد مبالغة في أرباب الأنواع حتى أن البنية التي يسمونها « هوم » التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدّسون صاحب نوعها وبسمونه « هوم ليزاد » وكذا جميع الأنواع ، وهرمس وأغاثاًذيون وأفلاطون لا يذكرون الحجة على إثباتها ، بل يدعون فيها المشاهدة ، وإذا فعلوا هذا ليس لنا أن نتظرهم ، وإذا كان المشاؤون في عالم الهيئة لا يناظرون بطليموس وغيره حتى أن أرسطو يقول على أرصاد بابل ؛ ففضلاء بابل ويونان وغيرهم كلام ادعوا المخادعة في هذه الأشياء فالرسد كالرسد والأخبار كالأخبار ، وتأني التوسل بالرسد الجساني كتأني التوسل بالرسد الروحاني .

••• ولا يقول المحققون منهم إن لكل عرض من الأعراس صاحب نوع فاياماً بل الأنواع المبوهرية ، .. ولا يقولون إن أصحاب الأنواع إنما حصلت ليكونوا مثلاً لما تحتمها وكفالب ، فإن عندم الأنواع الجسمانية أصنام وظلال لها ولا نسبة بينها في الشرف . . .

(١) رب النوع ، يذكر الشيرازي أن هذه التسمية نقلها الإشراقيون عن أفلاطون ، الواقع أنهم تأثروا بالفرس في هذه التسمية كما أشار الشيرازي نفسه إلى ذلك في النصوص التي أوردناها .

(٢) قصاب باشى زاده ، رسالة في المثل الأفلاطونية ، والشلل المجلة ٩ م مجاميع ، خطوط دار الكتب (القاهرة) .

إلا أن هناك بعض التفاصيل الدقيقة في طريقة فهم السهروردي المذهب وتطبيقه في نظرية الفيض ، ذلك أن الشيخ الإشراقى كان منثراً بالأفلاطونية المحدثة أيضاً ، وأفلاطين يعتقد أن الأجسام تكونت من الأشعة الخامدة بعد ذبولها ، ومكناً يروى السهروردي - وفي هذا الموقف ابتعاد بعض الشيء عن الموقف الأفلاطوني الأساسي في طريقة العرض فقط - ذلك أن اعتبار تكوين الأجسام من الأشعة الخامدة لا يقيم فاصلاً حقيقياً بين العالم العقلى والعالم الحسى . أما عند أفلاطون فهناك فصل تام بين العالمين ، والواقع أن التمييز موجود فعلاً بين العالمين عند السهروردي وأفلاطين ، ويبعد واضحالاً ألقينا جانباً ذلك التعبير الرمزى الذى يشير إلى وجود الأجسام من الأشعة الخامدة ؛ فالأشعة الخامدة هى الظلام أى أنها لا تستحق أن تسمى «أشعة»، أبداً ، والظلام هو بمثابة اللاوجود للنور ، وعلى ذلك تصبح الأجسام لا وجوداً من حيث الحقيقة بالنسبة للعقل النورانية أو المثل الأفلاطونية بمعنى آخر ، وإذا فليس هناك اختلاف جوهري بين الموقفين مما قيل عن موقف السهروردي من أنه يؤكد وجود الأجسام بياقضة المبئيات النورية عليها ، ولا يمكن من ناحية أخرى أن نسلم بأن الأشعة الروحية تذبل وتحول إلى ظلام فالوجود الروحاني لا يمكن أن يصبح لا وجوداً أبداً ، مما عرض السهروردي أو أفلاطين لما يشير إلى ذلك في أصوصهما ، فإن كلامهما يستعمل الأسلوب الرمزى ولا يمكن أن يسلم أحدهما بما ينافق مذهب بأى حال . وقد استشهد البعض بنصوص للسهروردي تدل - في اعتبارهم - على اعتراف بوجود الأجسام اعتراضاً يحيد بمذهبه عن المثالية الأفلاطونية ، وخصوصاً فيما يتعلق بالعلاقة بين النفس والجسد^(١) ولكن هذه النصوص لا تخرج عما

(١) حكم الإشراق مقالة رابعة «النور الإسفهند لما رأى ضوء سراج البدن تعاقب به وإن كان البدن وقواه من أهدى عدوه» فالنور الإسفهند وإن لم يكن مكاننا ولا ذا جهة إلا لأن الظلام التي فسينته أي القوى البدنية مطيبة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ولكونها فرداً له^١

قصد إلية السهروردي حيناً وضع مذهبة في الإشراق .

هـ — الطبع النامة : والسروردي يطلق على المثل الأفلاطونية أيضاً آخراً وهو الطباع النامة ، وهذا اللفظ ليس إشراقياً غالباً إذ أن أحد مؤرخي الإشراقية يرجعه إلى المشائين ، يقول قصاب باشى زاده (١) بـ

« ويسمونه [أى المثال] رب النوع عند الإشراقين وبالطبع النامة عند المشائين » . والمقصود من هذا الاصطلاح هو أن هذه المثل أو المقول على رأى المشائين الإسلاميين هي طبائع بسيطة نامة تعتبر كأصول أو كنهاذج لل موجودات ، .. ويدرك في المطارات (٢) ، أنه قد أقيمت إلى هرمس رؤيا ذكر فيها ، أن ذاتنا روحانية ألقت إلى [أى إلى هرمس] المعارف فقلت لها : من أنت ؟ فقالت : أنا طباعك النامة ، ..

وقد جاء في نص من كتاب منسوب (٣) خطأ هرمس « أنا آت في منامي بأحسن صورة قلت له : ومن أنت ؟ قال طباعك النامة . فإن أردت أن تراني فادعنى باسمي قلت : وما الاسم الذي أدعوك به ؟ واستطرد قائلاً : « فكان الحكماء يتعمدون [يتعاهدون] ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين لجلالاً لطبعهم النامة قال أرستطليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة وتأييد من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة... ولكل ملك قوة وتأييد من ملك عال رفيع يتصل وصلة بنجم ملوكه العالى . فكان الحكماء والملوك يتعمدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والآسماء ، فكانوا يظرون لهم ويعينونهم في عملهم وحكمتهم ويقومون بتدبير مالكم ، وقد جاء في كتاب

(١) راجع رسالة في أحوال الإشراقين ، قصاب باشى زاده .

(٢) نشرة هنري كوربان لمجموعة المسائل المينا فيزيائية ج ١ من ٦٤ ، استانبول سنة ١٩٤٦

(٣) بسمى الأسطم الخامس .

القدیسات^(١) ذکر دعوۃ الطباع التامة دأیم السید الرئیس والملک القدیس والروحانی
الفیس أنت الآب الروحانی والوالد المعنی اللاب من الأنوار الإلهیة أسناها ،
الوافق من درجات الكمال في أعلاها . أسلک بالذی منحك هذا الشرف
المظیم ووهبک هذا الفیض الجسمی الا ما تجملت لی في أحسن المظاھر وأربیتني
نور وجهک الباهر وتوسطت لی عند إله الآلهة بیاضته نور الأسرار ، ورفعت
عن قلبي ظلمات الأستار بحقه عليك ومكانته لدیك .

ونوی من جملة هذه النصوص أن السهروردي وأتباع مدرسته يوردون
تسمیة جديدة وهي « الطباع التامة » ، وأن هذه التسمیة لم ترد في كتب
السهروردي الرئیسیة وأتنا إذا قارنا بين هذه النصوص والنص الذي يورده
في المیاکل^(٢) فـ...، تشابهاً ساسياً بين الــینین فالطباع التامة هي العقل الفعال أو هي
روح القدس في كتاب المیاکل ، وربما أراد الإشراقيون « باطبع التامة » ، المثال
النوراني العرضي المکلف بالــنوع الجرمی أو الإنسانی فيكون العقل الفعال أو رب
الــنوع الإنسانی « طباعاً تاماً » بالنسبة للإنسان

٦ - المثل المعلقة : عرضنا للــکلام عن المثل الأفلاطونیة ووضمـها

هي المذهب الإشراقي ، غير أن هناك نوعاً آخر من المثل يسمیه الإشراقيون
« بالمثل المعلقة » ، وهي موجودات وسط بين عالم المثل أو عالم الأنوار العقلية ،
وعلم الموجودات الحسیة ، ويتعین علينا أن نحدد مركزها ووضمـها الأنطولوجي
في سلسلة الموجودات النورانية والظلمانية . يذكر أحد الإشراقيـن عنها^(٣)

(١) کوریان - من عاصرة بالفارسیة بعنوان روابط حکمة إشراق وفلسفة إیران باستان
من ٥٧ طهران سنة ١٩٤٦ .

(٢) « ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومقیعن نقوسنا ومکلها بالــکلام
العلیمیة والعلیمیة روح القدس المسمی عند الحکماء بالعقل الفعال » . هیاکل النور س ٦٥ - تحقیق
المولف سنة ١٩٥٧ (السلسلة الإشراقية) .

(٣) قصاب بائی زاده ، رسـة في المثل الأفلاطونیة والمثل المعلقة ٥٩ م جامیع مخطوطـ
دار الــکتب (القاهرة) .

، وأما المثل المعلقة فواسطة كالمرأة بين عالم المحسوس والمعقول ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفل تحتها ، وفيها لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهياكل والروائع مثال قائم بذاته ؛ فإن جميع [ما] يرى في المقام أو يتخيل في البصيرة بل يشاهد في الأمراض ، وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المدارية التي لا تتحقق لها في عالم الحس ، كلها من عالم المثل ، وفيها مدن ومن جملة تلك المدن جابلق وجاريص وهورفلياء ذات العجائب . ونقل علام الشيرازي في شرحه على حكمة الإشراق حد يثاعن النبي ﷺ : « ألا إن جابلق وجاريص من عالم عناصر المثل وهو فلياء من عالم أفلاك المثل ، والفرق بينهما أن المثل المعلقة ليست مثل أفلاطون ، لأنها من عالم الأشباح المجردة ، منها ظلمانية ومنها نورانية ، وأما مثل أفلاطون فهي نورانية من عالم العقل تتعلق بجميع أبدان النوع مدبرة له ، ولا تتأمل بخلاف النفس الناطقة » .

ويتضح من هذه النصوص أن المثل المعلقة موجودات وسط بين المثل النورانية والمحودات الحسية، تنطبع فيها موجودات من عالم الأجسام وأخرى من عالم المثل. ويعرض السهروردي لنظريته في المثل المعلقة في « حكمة الإشراق » ، فيقسم النفوس إلى : كاملين ومتوسطين وأشقياء ، وهناك متوسطون في العلم والعمل ، وكاملون في العمل ناقصون في العلم ، وكاملون في العلم ناقصون في العمل . وأفراد هذه الطائفة الأخيرة من النفوس « قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التي مظاهرها بعض البرازخ العلوية أي الأجرام الفلكية وتكون لهم في هذه الحالة القدرة على استحضار الأطعمة ، والصور الملية ، والسماع الطيب وغير ذلك » . ويفرون في هذا المقام ، أي في عالم المثل المعلقة ، طالما لم تستكمل نقوتهم بالحكمة النظرية ، وينتقلون من فلك إلى آخر حتى يصلوا إلى عالم النور المغض . وأما الأشقياء فإنهما يبقون في دار الشقاء والعذاب . وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم

جيها وأصبحوا في ديارهم جائين - سواء كان النقل حقاً أو باطلًا فإن الحجج على طرف النقيض فيه وإبطاله ضعيفة - (١)، إذا تخلصوا عن الصياغى البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها . أى أن هؤلاء الأشخاص يظلون معلقين في مقام المثل المعلقة ، تتجاذبهم الصور التناصخية المختلفة إلى أن يتطروا من ذنوبهم ، وهذه الصور المعلقة التي ينعم فيها المتسلطون ويشقق فيها الآثار لا تساوى في الدرجة مثل أفلاطون . « والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية ؛ بل هي مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة منها ظلامية يتذبذب بها الأشقياء ومستنيرة للسعداء ، وهذه الصور المستنيرة هي الصور الحسية التي يتلذذ بها المؤمنون كما وعدم الكتاب المقدس ، من حور عين إلى غلمان يرض مرد وجذات ونعم .. »

ويقرر شارح حكمة الإشراق أن « أفلاطن ، وسفراط وفيثاغورس قالوا بالمثل المعلقة إلى جانب المثل النورية العقلية ، وهم يطلقون على المثل المعلقة اسم المثل الخيالية المعلقة لا في محل ، ومظهرها البرازخ العلوية ، وأنها جواهر مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخييل النفسي أى بمعنى أنها مظاهر لهذه المثل الموجودة في الأعيان لا في محل .

٧ - وإن فتحن أمام وضع جديد فيها يختص بترتيب العالم وال موجودات ، فما هو الوضع المذهبي للمثل المعلقة ؟

يعرض الإشراقيون تقسيماً جديداً للعالم ، فالعالم علان :

١ - عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية ، وإلى عالم العقول .

٢ - وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمانية وهي عالم الأفلاك والعناصر والصور الشبحية وهي المثل المعلق . ولا يمكن إدراك المثل المعلقة بالحواس

(١) رابع الفصل الخامس بالتناصخ فيما بعد .

الظاهرة لأنها لا تتعكس على صرایحاً . ثم أنها ليس لها محل في هذا العالم ، ولكن لها مظهراً فيه وقد تظهر على شكل جن كا يقول السهروردي : « ولما كانت الصياعي المعلقة ليست في صرایحاً وغيرها وليس لها محل ، فيجوز أن يكون لها مظاهر من هذا العالم ، وربما تنتقل في مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين ، وقد شهد جم لا يحصى عددهم من أهل دربند (من مدن شيروان) وفوم لا يعدون من أهل مدينة تسمى ميانج (من مدن أذربيجان) أنهم شاهدوا هذه الصور كثيرة بحيث أن أكثر أهل المدينة كانوا يرونهم دفعهم في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم وأليس ذلك مرأة أو مرتين ، بل في كل وقت يظرون ولانصل إليهم أيدي الناس ، وقد جرب من أمور أخرى (وجود) صياعي غير ملتوسة ليس مظاهرها الحس المشترك ، بل تكاد يتدرج بجميع البدن ، ونقاوم البدن وتصارع الناس (١)...»

وينتقل من إقراره لوجود الجن والشياطين ، وما كان شأنعاً لدى العامة من اعتقاد بوجود الأشباح تلك التي يقول عنها إنها لا تنتمي بالطبع الحسي ، ومع ذلك فهو تفترض وجودها على البدن ، ينتقل من ذلك إلى التسليم ب فكرة العوالم الأربع ، التي ذكر الشيرازي أنها ترجع للحوكماء السكبار ، أفلاطن ، وهرمس وسفراط ، وهو لا يقر وجود هذه العوالم بالاستدلال ولكنه يثبتها بالمشاهدة خلال تجاربه الصوفية فيقول : « ول في نفس تجرب صحيبة تدل على أن العوالم أربعة : (الأول) أنوار قاهرة . (والثاني) أنوار مدبرة (الإنسانية والفلكلية) . (والثالث) بروزخيات [الأفلاك والعناصر أى عالم الأجسام] (والرابع) صور معلقة ظلبانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء واللهفة للسعداء . (٢) » ورابع العوالم هذا هو عالم الخيال أى عالم المثل المعلقة وهو عالم ، عظيم

(١) حكمة إشرافية — المقالة الخامسة — الفصل الثالث من ١٢ طبعة طهران .

(٢) حكمة إشرافية من ١٥

الفسحة غير متنه ، به جميع ما يعالم الأشياء من كواكب ومركيبات ومعانٍ ونبات وحيوان وإنسان وزيادة أيضاً على ذلك ، ولكن هذه الموجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأشياء ، إذ أن هذه الأشياء تتعدد نقوساً غير النقوص التي كانت في عالم الأشياء ، وذلك على حسب مركزها بين المعداء أم بين الأشقياء .

وهذا العالم الخيالي قد أتى ضوءاً على مشكلة التناصح ، وقدم لنا طریقاً مرسوماً لإقرارها وقبوتها ، وذلك أن النقوص الشريرة تصمد إلى عالم المثل المعلقة . وتتعدد أجساماً أخرى من أجسام الحيوان فتشق بها وتثال عقابها وهكذا إلى أن تظهر(١) وفي هذا العالم توجد الجنة والنار المشار إليها في القرآن ، وكذلك يتعلق به الماد الجساني على ما ورد في الشرائع المنزلة .

وعالم المثل المعلقة أيضاً هو مصدر الأحلام ، فإن مظاهرها الحسية التي تراها للنائم تأتي منه ، وقد تحصل من هذه المثل المعلقة الحاصلة [أخرى] جديدة وتبطل كل رايا والتخيّلات ، وقد تخلّها الأنوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها عند المصطفين ، (٢)

ويمكن أن نجد أساس هذا الموقف في تفسير الفارابي للنبوة وفي نظرية الأحلام عند ابن سينا ويتعلق بهذا العالم أيضاً ظهور الأشباح الحسية التي تعبّر عن مقاصد أو صور إلهية وذلك كما أدرك موسى بن عمران الله في الطور ، وكما أدرك النبي جبريل لما ظهر في صورة دحية السكري ، أى أنه يصبح أن يكون مظهراً لنور الأنوار والعقول .

وكما ذكرنا تتحقق جميع مواعيد النبوة من الجنة والنار والماد الجساني ، وقد يحصل من طبقة المؤمنين المتصلين بعالم المثل المعلقة طبقات من الملائكة ،

(١) راجع الفصل الخامس بالتناصح .

(٢) حكم الإشراق من ١٨

ذلك لأن الملائكة أقل في الدرجة من النقوس السكاملة في الحكيمين النظرية والعملية ، أى أنه يضع النفس الإنسانية الكاملة المتجrade في منزلة أعلى من منزلة الملائكة ، وفي هذا يتأثر بنظرية الإنسان الساكمال ^(١) .

وقد يحصل من بعض نقوس المتوسطين ذوات الأشباح المتعلقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها أعلى من عالم الملائكة .. ^(٢)

هذه صورة مبسطة لمشكلة المثل المعلقة كما يعرضها السهروردي ولا شك أنها خطيرة من حيث وضعيتها الوجودي ، واللاحظ على تقسيمه الرابع للعالم الذي أورد فيه عالم المثل المعلقة أنه لم يورد القسم الرابع في كتبه الأخرى كاللوجيات والهياكل . يقول في كتابه الأخير : « أعلم أن العالم ثلاثة ، عالم تسميته العلامة عالم العقل ... وعالم النفس ... وعالم الجرم ... وهو ينقسم إلى أثيري وعنصري .. » ^(٣)

وهو لا يتكلم عن عالم المثل المعلقة إلا في حكمه الإشراق ، ولا شك أن المشاكل التي عرض لها في هذا المؤلف تتطلب أن يقرر وجود عالم رابع لكي يستطيع أن يجد فيه الحلول لها . وهناك دوافع أخرى أدت به إلى إبراز هذا العالم وهو شعور ديني بضرورة تضمين مذهبة تفسيرا لما ورد في القرآن من شواهد حسية عن الجنة والنار والبعث الجساني والجن والشياطين والملائكة ومواعيد النبوة ، وظهور الروحانيات على صور حسية ، وكانت هذه المسائل ترجع إلى عقل فلك القمر عند المشائين ولكن من المشكوك فيه أن يكون هذا الوضع القلق المنهافت لعالم المثل المعلقة نتيجة لشعور ديني صادق ، ذلك لأن هذه المثل

(١) راجع الجيل : « الإنسان الساكمال » .

(٢) حكمه الإشراق ص ٥١٨ .

(٣) مياكل النور ، خاتمة الفصل الرابع من الهيــ بكل الرابع من ٦٤ (الاسامة الإشراقية)

لا يمكن أن تفسر تفسيراً أسطولوجياً معمولاً في مركز وسط بين المثل النورية والأجسام ، ثم هي لا تتصف بصفات الأجسام الكاملة من حيث خصوصيتها للحواس الخمس ، ولا يُظاهر الأنوار الكاملة أو المثل العقلية من حيث إشرافاتها الدائمة ، وربما أراد بهذا الوضع بجملة لأهل السنة في عصره الذين اشتدوا عليه حيث كان العصر يموج بالعداء للأراء الباطنية والشبيهة المخالفة لذهب الدولة الأيوية الرسمى وهو المذهب السنى .

وربما أيضاً أراد أن يفسر مشكلة التناقض فوضع هذا العالم لكن تحرر فيه نفوس الصالحين وتشق قنوات الأشياء . ولكن كيف نفسر قوله إن صور الكواكب والعنانير التي في عالم المثل المعلقة لا تشبه الصور الجسمية ، وهي أيضاً ليست عقلية وهذا قد يفضي بنا إلى القول بأن هذا العالم الجديد وهي تماماً . وقد يكون الدافع للإशراقين على قبول هذا العالم شعور عميق بالفصل التام بين عالمي النور والظلمة ، وعالم كهذا له مركز ووسط بينهما يؤدي إلى التدرج بين العالمين ولو أن وجوده لا يوضح تماماً أين تنتهي الضرورة ومتى يبدأ الإمكان ؟ أو كيف يصبح النور المتلاشى ظلاماً ؟ وحتى إذا صح هذا الرأى فإن هذا العالم الجديد لا يحل هذه المشكلة ، وقد يكون الإشراقيون قد شعروا بضرورة إيجاد عالم أو سطير تقى إليه المتوسطون من الزهد توقياً من الطفرة وهو يصرح بهذا . ويقرر أن وجود هذا العالم هو نتيجة لنتجارب صوفية كان قد عانها ، وحقيقة الأمر أنه يتحقق بهذا العالم بعض الوظائف التي ألحقتها المشاوزون الإسلاميون بالعقل العاشر أو عقل فلك القمر وخصوصاً في اتصال الخليقة الإنسانية به .

الباب الثالث

في المادة

الفصل الأول	المادة والأجسام
الفصل الثاني	الصورة والهيولى
الفصل الثالث	في أحكام البرازخ
الفصل الرابع	تقسيم البرازخ وهياستها
الفصل الخامس	الرمان والحركة

الفصل الأول

تكلمنا في الفصول السابقة عن النور ، وعرضنا بالتفصيل لتركيب العالم النوراني وإشرافاته المتعددة وزريد الآن أن نعرض لعالم الظلام ونرى كيف يصدر الظلام عن النور .

الأشعة النورانية تستمر في الإشراق إلى أبعد مدى وتألف منها أنوار طولية وعرضية وترتبا من العرضية منها أرباب الأنواع المادية ؛ فكيف يمكن أن يصدر الظلام عن النور وأن تنتهي الموجودات النورانية إلى موجودات ظلمانية ؟ الجواهر النورانية تتناقص شدتها النورية أى تصبح أقل من حيث الرجال العقل فتقترب رويدا من عالم الظلام كمثل السراج الذي يذبل ضوئه شيئا فشيئا وببراءة للعيان في خفونه حتى تنطفئ شعلته وبغمراه الظلام ، فكذلك الجوهر النوراني والأشعة النورانية إذ أنها تختلف عنها المادة في نهاية مراحلها النورية . ولا نعطيها النصوص المهرورية تفسيرا مقنعا لصدور الظلام عن النور ،

فذاهب الفيض (١) تعجز عن أن تقيم برهاناً على صحة صدور الممكن عن الضروري ، ثم أنه فيما يختص بمذهب الإشراق لا نستطيع أن نفسر تناهى الأنوار إلى الظلة أى العدم ، مادمتنا قد هيأنا لها كل هذه الإشارات والانعكاسات ثم مadam أصحاب مذهب الإشراق يفرقون بين الأنوار العقلية الفائضة والأنوار الحسية من حيث الطبيعة . وليس من طبيعة المعمول أن يتناهى في الوجود حتى يتلاشى . وحتى لو افترضنا صحة هذا القول وأنه من الممكن أن ينتجه الظلام عن النور ، فإننا نجد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عندما بالمعنى الأدسيطى أى عدم النور فيما يمكن له التصور ، أى أنه لا وجود نسبي (٢) (لا وجود ما من شأنه أن يوجد) فهو نقيض النور المنطقي أى أنه لا وجود مطلق ، وليس الظلام على حد تعبيره مبدأ مساوياً للنور في الوجود على ما قرر زرادشت من أن النور والظلام مبدآن للخير والشر يصطرونان والغلبة لعلم النور .

صدر الظلام :

يصدر من نور الأنوار النور الأقرب وليس في هذا النور كثرة لاقضاه ذلك وجود كثرة في نور الأنوار ، وكذلك لا يصدر عنه بزخ أى جوهر غاشق ، لأن ذلك معناه توقف سلسلة الفيض ، لأن النور لا يصدر عن الظلام ، وليس الإشراق من طبيعة البرازخ . ولماذن كيف نفس وجود هذه البرازخ ؟

(١) المذاهب التي تقرر وجود عالم للمادة في نهاية الفيوضات .

(٢) فرق ما بين وصف الظلام بأنه عدم النور أو أنه نقيض النور ، في الحالة الأولى يبق هناك أساس (Ground) لإمكان وجود الظلام على أنه حالة ينعدم فيها النور فقط أضفه ولكنه يصبح من ناحية أخرى حالة وجودية كأن يقول الجفاف عدم المطر فالجفاف عدم الماء ولكنه من ناحية أخرى حالة وجودية من الجفاف بالنسبة للأرض والزرع .

يقرر أن (١) للنور الأقرب اعتبارين : فقر في نفسه لإمكانه بالنسبة إلى نور الأنوار، ثم غنى بالأول لوجوبه به . أى أن هذا النور الأقرب وهو الصادر الأول عن نور الأنوار يتخذ موقفين : الموقف الأول بالنسبة إلى الواحد والموقف الثاني بالنسبة إلى ذاته فهو بالنسبة إلى كمال الواحد ناقص - والنقص هو الفقر وهذه جهة عقلية تساوى الإمكان - وبالنسبة إلى وجوبه بالأول فهو في غنى أى في كمال ، لفيف الصادر الأول الدائم عليه من نوريته . والمعنى هنا مساوا للضرورة ومعنى هذا أن للصادر الأول جهوي إمكان ووجوب أو ضرورة (٢) .

الوجوب : أما أن الصادر الأول يكون ذاغني لوجوبه بالأول فهذا مانقتصيه طبيعية ترتيب الأنوار في عالم ضروري لا محل فيه للإمكان ، ولذلك فإن مبدأ الوجوب أو الضرورة مبدأ سليم استطاع الفيلسوف أن يستغلها استغلالاً موقعاً في تشيد دعائم الوجود إذ الصادر الأول يصدر عنه ثان والثاني ثالث والثالث رابع وهذا حسب مبدأ الوجوب أى غنى الأول بنور الأنوار والثاني بالأول والثالث بالثاني .

الإمكان : وإذا كان مبدأ الوجوب أو الضرورة مقبولاً في مذهب تكتسينه الضرورة وتتوافق بين أركانه ، فالإمكان يعد عامضاً ولا محل له في تشيد الوجود إلا في غير الدائم الأزلي من الموجودات ، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نعطي تفسيراً واضحأً للفكرة التي تقول بأن تمثل النور مجرد لفقره ينبع عنه هيبة ظلانية إذ كيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور والممكن عن الضروري والصدور هنا ضروري على ماذهب إليه أصحاب المذهب الفيف ، وهل تنبع فكرة

(١) بربخ - البربخ لغة هو الحد الفاصل أو الشيء الذي يحجب بين شيئين ، أى ما هو جسم ويمكّن الإشارة إليه بإشارة حسية ، وهو ظلمة عضة وليس إمكاناً بالمعنى الأرسطي أي نوراً بالقوة ، والمعنى الآخر للبربخ أنه الحد الفاصل بين العالم الأرضي والعالم السماوي .

(٢) المدحات من ١٢٥

الإشراق الضروري مع الإمكان ؟ إن التفسير الوحيد الذي يعطيه لنا السمروردي هو أن « النور الأتم يقهر النور الأنقض » ، فظهور فقره له واستغراق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذي لا يرثى أعظم منه ، وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو لظلمة فقره ، ولسنا نعني بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته هنا^(١) ..

ويورد في موضع آخر^(٢) : « فإذا لا يصدر من الحق الأول إلا واحد فإن استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي إلى الجسم أبداً ولا يوجد ، ولكنه قد يوجد فلا بد من وقوع كثرة في واحد . وأيضاً لا تصدر كلها عن عقل واحد ... ، » أخيراً إذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فيليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول ، وبعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا فلتعمقه لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الأول يقتضي أمراً أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقده لإمكانه من نفسه أمراً آخر هو جرم الفلك الأقصى ، إذ الإمكان أحسن الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لما هيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق إليه) ، ثم من الثاني بالتشييث عقلاً وفلك الثواب ونفساً ، ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا ، إلى أن تم الأفلان التسعة ، والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الميولي المشتركة التي للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها ، وباعتبار نسبة الوجود إلى المبدأ فهو سنا الناطقة ، وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السارية المناسبة باشتراك كلها في حركة دورية ، .

وفي نص آخر في المياكل يذكر « النور الإبداعي الأول لا يمكن أشرف منه ،

(١) حكم الإشراق ص ٣٣٠

(٢) التلويمات ، التلوين الثاني ،

وهو منتهى الممكناًت وهذا الجوهر يمكن في نفسه واجب بالأول فيقتضي لنسبيه إلى الأول مشاهدة جلاله ، جوهر اقدسياً آخر ، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبريات الأول جرما سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسى الثاني يقتضي بالنظر إلى مأفوقة جوهرها مجردا ، وبالنظر إلى نقصه جرما سماويا ، إلى أن كدت جواهر مجرد مقدمة عقلية ، وأجرام بسيطة فلكلية وعنصرية . (١)

لقد انقض لنا من هذه النصوص كيف ينتهي المور إلى الظلام ، وكيف تنشأ المادة عن العقل والتغير عن الثبات فيوجد إلى جانب سلسلة الموجودات النورية سلسلة من الموجودات الظلانية أو المادية ، تتكون في أعلى مرانها الأفلاك والأجرام السماوية وهي الصادرة عن ظلام العقول العليا ، وهذا موقف يعوزه البرهان والمنطق ، ولكنه من ناحية أخرى يتخد من الواقع الحى دعامة قوية . فالسميرودى يقرر في مواضع كثيرة من حكمة الإشراق والتلويمات (٢) والهياكل أن استمرار الفيض النوراني لا يؤدي إلى إيجاد الأجسام ولذلك فهو يقبل فكرة صدور المادة الأفلوطينية ويقيّمها على فكرة الإمكان كما بينا ، ويمكن ترتيب هذه القضايا على النحو التالي .

استمرار الفيض النوراني لا يؤدى إلى الجسم ، ولكن الجسم موجود ، ولما كان الفيض هو الذي يشيد الوجود إذن يجب أن يتضمن الفيض النوراني إشارة إلى التكوين المادى .

ولاذن فوجود الجسم ناشىً عما تقرره القضية التي تشير إلى المحسوس المشاهد ، وعلى ذلك فالنتيجة أنه يجب أن يتضمن الفيض ناحية تشير إلى صدور المادة ، أى أن المشكلة قد بدأت من وجود واقع حسى يراد تبريره وتفسير انصاله بالترتيب الوجودى ، فاما هنا هذا الإلزام أى أن نقدم إباضحا عن عالم

(١) المبكل الرابع ، الفصل الثالث من ٦٣ .

(٢) التلويمات ، التلويع الثاني (أوردنا النس) .

اللأجرام موجود بالفعل ، وهذا هو التبرير الوحيد الذى يقدمه أصحاب مذهب الفيوض ، يرتبون فيه صدور المادة عن المقرر . والرأى في ذاته لا يخضع لمنطق أو برهان إذ لا يعقل صدور الصدعن الصد أو الجمجم بينماما فى ترتيب الموجودات . وقد يشير هذا الموقف تساؤلا آخر وهو هل يؤدي بنا النقص فى شدة النورية (١) واعتبار فقر الجوهر النوراني بالنسبة إلى ما فوقه ، هل يؤدي بنا ذلك إلى تقوير وجود الأجسام ؟ الواقع أن لا ، لأن اعتبار النقص فى الكمال أو النورية يننظم سلسلة الموجودات بأسرها فى حركة نازلة . وأمر آخر وهو أن اعتبار الفقر فى ذاته أو الاحتياج للغير لا يؤدي بالحتاج أو المستفيد إلى أن يصدر عنه ما هو من غير طبيعته حتى هو لا يملك أن يصدر عنه ما ينافي طبيعته ، فالشيء ذو الطبيعة المعينة لا يصدر عنه ما هو مبادر لهذة الطبيعة ، ولكننا هنا بقصد موقف تحكم فيه ثنائية (٢) الروح والمادة أو النور والظلم ، ويشيد الظلم فيه قسما من الموجودات الواقعية الحسية ، فهل يؤدي بنا هذا إلى الجمجم بين المتناقضين (الظلم والنور) في فكرة الوجود ؟ وهل يقترب الموقف الإشراقي في هذه النقطة من فكرة المطلق عند هيجل وكيف أنه يجمع بين المتناقضين ؟ وكذلك فكرة الحقيقة عند برادلي ، وكيف أنها تبدو في الظاهر متألفة وحينما نخلل فكرتها نجد أنها تجمع بين المتناقضات (٣) .

ويبدو أن فكرة صدور المادة عند السهوردي ترجع إلى ابن سينا ثم إلى أفلوطين ، ذلك لأن أفلوطين يقول بـالمبادىـ الثلاثة : العقل والنفس والجسد

(١) التلويمات ، التلويع الثاني (أوردنا النص) .

(٢) في الميكيل الخامس ص ٧٧ يشير إلى هذا المعنى وأن الجوهر تنظمته قسمة ثنائية فهناك الجوهر النوراني والجوهر الجسمى .

(٣) راجع برادلى : المظهر والحقيقة وراجع أيضاً إقبال : « تطور الفلسفة عند الفرس » لندن ١٩٠٨ .

« (Triad) والعقل الذهلي والنفس الذهلي والفلك المحيط . وجود المادة في المذهب الأفلاطوني يرجع إلى فكرة الإمكان ، واتجاه العقل الأول إلى الواحد ثم إلى ذاته وكيف أن غنى الواحد المطلق بالنسبة إلى العقل الذهلي كان السبب في إيجاد أولى صدورات المادة وهو الفلك المحيط ، وهناك مشابهة بين الموقفين في فكرة الصدور الضروري للمادة أو للظلام ذلك لأن العقول تتجه في حركة لا إرادية إلى مصدر الإشعاع والإشراق ، واعتبار نقص العقل الذهلي بالنسبة إلى الواحد لا ينقص شيئاً من هذه الضرورة . إلا أننا نرى هنا الإمكان يصدر عن هذا العقل الضروري ، وهذا الإمكان يتخذ صورة المادة أو الظلام .

وتفسir ذلك أن الثنائية هنا ليست حقيقة إذ ليس هناك ما يبرر صدور الظلام عن النور ، وإذا وضعنا موضع التقدير النزعة الصوفية العميقa التي تفيض بها رسائل السهروردي فسنقرئ أن الظلام ليس مبدأ مساواة للنور في الوجود ، وأن العالم الإشرافي عالم عقلي محض ، وأن الظلام لا وجود . وإن فالسهروردي يقترب كثيراً من الموقف الأفلاطوني الأصيل من حيث الاعتراف بالعالم العقلي ذي الموجودات الأزلية الثابتة واعتبار العالم الحسي عالم أشباح وموجودات زائفة غير ثابتة .

ولكن الذي يستوقف النظر في موقف كهذا هو التسلیم بخmod الأشعة النورانية بعد كثرة الفيوضات ، أو بعبارة أخرى الاعتراف بإمكان اضمحلال موجودات الفيوض العقلي . ومهما يكن حظها من شدة النورانية والشكل العقلي ، إلا أنها تشارك في البناء العقلي للوجود ، فكيف يستقيم مع منطق المذهب أن تسمى بذبول الانعكاسات النورية ، مهما تضاعف نزولها وابتعدت عن المبدأ الأول ؟

يقول السهروردي : « ولذلك فإن النور قد يصل بكثرة الانعكاس إلى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه - والنهاية في المرتبات واجبة فلا يلزم من كل قاهر ، ولا عن كل كثرة كثرة ، ولا عن كل شعاع شعاع -

وينتهي النقص إلى مالا يقتضى شيئاً أصلاً ،^(١)

وهل ينتهي النقص حقاً - على حد قوله - إلى مالا يقتضى شيئاً أصلاً ؟ إن النقص في النورية على حد تعبيره في مواضع أخرى هو الاستفساق أو الفقر أو الظلم ، فهل ينتهي النور إلى الظلم بعد ذبوله ؟ وما هو عالم الموجودات الذي يمكنه هذا الظلم الذي نشأ عن النور الملاشي وذلك بعد أن تكونت البرازخ من جهات الفقر في الجواهر النورانية وترتبت نزولاً ؟ ولما كان الظلم هو التعبير الرمزي عن الأجسام في مذهب كهذا صح لنا أن نعتبر أن هناك مصدرين لتكوين الأجسام : ١ - المصدر الأول : الحركة التنازلية من جهات الإمكان المترتبة في القواهر العليا ، ويصدر عنها أجرام الأفلاك والكواكب ، وعنهما أيضاً يصدر ما تمحض فلك القمر من أجرام عنصرية غير أثيرية .

٢ - والمصدر الثاني الانعكاسات النورانية الدالة ما دام الظلم عدم النور ويعتبر الظلم مادة أو أجساماً .

وترتيب الموجودات الجسمية في المذهب يستند إلى المصدر الأول وحده في جميع كتب السهروردي ، أما المصدر الثاني فلا يشير إليه على أنه مصدر لتكوين الأجسام لأن المؤلف يعتقد أنه لا يلزم عن الأشعة النورانية أشعة أخرى إلى مالا نهاية ، وأن الأشعة في نهاية مراحلها تنتهي إلى مالا يقتضى شيئاً أصلاً على حد تعبيره ، أى إلى العدم . ولما كنا قد وضعنا مبدأ أساسياً وهو أن الظلام عدم النور ، فلا بد أن يتلاشى النور إلى ظلام ، ولا يمكن أن يكون الشيء الواحد نوعان من العدم ، فيكون للنور عدم هولاشيًّاً أصلاً ، ثم يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام ؛ ويقصد بالظلام عالم المادة وعلى ذلك فتحن أمام فيوضات مادية لامتناهية كما أنها أمام فيوضات نورانية لامتناهية كما أشرنا ، وإذا جاز اللاتاهي بالنسبة للموجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بإمكانه فيما يختص بالموجودات الظلامية إنأخذنا اللاتاهي على أنه ممتهن الحصوبية والمعنى في الوجود .

(١) حكمة الإشراق س ٣٥٢ المقالة الثانية الفصل الثامن .

الفصل الثاني

الصورة والهيولى

الكلام عن المادة يفضى بنا إلى التعرض لوحدة المادة في الوجود . وهو الجسم الطبيعي . فما تخطيط الجسم الطبيعي عند الإشراقيين وما موقفهم منه ؟ اعتاد المشاوشون أن يثروا مشكلة الهيولى والصورة على أنها مبدأ للجسم الطبيعي في مستهل تناولهم لمشكلة المادة والأجسام ، وهذان المبدأ وضعهما أرسطو ، وقد فاضت كتب المشائخ الإسلاميين بحجج لا حصر لها في الدفاع عنهم وإثبات حقيقتهما :

١ — وهم يبرهون على وجود الهيولى بقولهم إن الجسم يقبل الانصال والانفصال ، والانصال لا يقبل الانفصال ، فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لها وهو الهيولى . وهم يقصدون بالانصال الامتداد ، والاتصال على هذا المعنى لا يقبل الانفصال ، وهم يرون أن المقدار ليس داخلاً في حقيقة الجسمية لتفاوت الأجسام في المقادير دون تغير في حقيقتها وعلى ذلك فإن الهيولى في نظرهم هي التي تقبل المقادير والظهور ، والواقع أن الجسم ليس شيئاً غير المقدار ، وقول القائل إن الأجسام تشارك في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون خارجاً عنها كلام فاسد فإن الجسم المطلق يزيد المقدار المطلق . . . وما يقال إن الجسم يحمل أنه متعد ومتقدّر فيكون زائداً عليه ليس بكلام مستقيم ، فإنا إذا قلنا إن الجسم متقدّر لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه ، (١) ومضمون الحجة المشائية في البرهنة على وجود الهيولى أن الجسم يقبل الانصال والانفصال وما ضدان فلا بد من جسم قابل لها وهو الهيولى . ويحمل الرد على هذه الحجة أن الانصال بمعنى الامتداد أي المقدار يقبل

(١) س ٢٠٧ حكمة الإشراق ، وهذا يقترب إلى حد كبير من رأى ديكارت في الأجسام :
L'étendue est l'essence du corps.

الانفصال وليس ضدّا له فهـما إذن ليسا متقابلين وعلى ذلك فلا حاجة بنا إلى إفراد
مقدوم خاصّ لهـما وهو الهـيولي ، فالهيولي لا محل لها في تقرير الجـسمية ، « خـاصل
الكلـام هو أنـ الجـسم المـطلق هو المـقدار المـطلق وأنـ الأـجسام الخـاصة هـى المـقادير
الخـاصة وكـما تـشاركت الأـجسام في المـقدار المـطلق وافتـرقـت بـخـصوصـ المـقادير
المـتفـاوتـة تـشاركت في الجـسمـية وافتـرقـت بـخـصوصـ المـقادير المـتفـاوتـة » . (١)

٢ — يـمـتنـع وجودـ الهـيوليـ بدونـ الصـورـة ، إذـ أنـ الجـسمـ المنـضـمنـ للـهـيوليـ وـحدـها
يـكـونـ سـلـباـ لـا وـجـودـهـ . وـالـمـشـاؤـونـ أـيـضاـ يـقـولـونـ إنـ الهـيوليـ لـا يـتـصـورـ وـجـودـهـ
بدـونـ الصـورـةـ وـلـا الصـورـةـ بدـونـ الهـيوليـ . وـقـدـ يـحـكـونـ بـأـنـ لـلـصـورـةـ مـدـخـلاـ
فيـ وـجـودـ الهـيوليـ ، وـكـثـيرـاـ مـا يـقـولـونـ إنـ الصـورـةـ عـلـةـ مـا لـلـهـيوليـ ، وـذـلـكـ مـعـ عـدـمـ
تصـورـ خـلـوـهـاـ عـنـهـاـ ، وـلـيـسـ هـذـاـ ضـرـورـياـ إـذـ أـنـ يـحـبـزـ ، أـنـ يـكـونـ لـلـشـئـ لـازـمـ
لـاـ يـكـونـ دـرـنـهـ وـلـاـ يـلـزـمـ أـنـ يـكـونـ ذـلـكـ عـلـهـ ، أـىـ أـنـ النـزـامـ وـجـودـ الصـورـةـ بـوـجـودـ
الـهـيـوليـ لـاـ يـسـتـدـعـيـ أـنـ تـقـرـرـ أـنـ الصـورـةـ عـلـةـ لـلـهـيـوليـ ، وـإـذـنـ فـالـسـهـرـوـرـدـيـ يـهـاجـمـ
الـفـكـرـةـ الـأـرـسـطـيـةـ الـىـ تـقـرـرـ أـنـ الصـورـةـ عـلـةـ صـورـيـةـ لـلـهـيـوليـ وـأـنـ الهـيـوليـ عـلـةـ
مـادـيـةـ لـلـصـورـةـ .

٣ — وـيـرـىـ المـشـاؤـونـ أـنـ الهـيـوليـ إـنـ فـرـضـتـ بـجـرـدـهـ ثـمـ حـصـلتـ فـيـهاـ الصـورـةـ
فـهـذـهـ الصـورـةـ إـمـاـ أـنـ تـحـصـلـ فـيـ جـمـيعـ الـأـمـكـنـةـ أـوـ لـاـ فـيـ مـكـانـ ، وـهـمـاظـاهـرـاـ الـبـطـلـانـ .
وـمـضـمـونـ الـحـجـةـ أـنـ الصـورـةـ إـمـاـ أـنـ تـحـصـلـ فـيـ الهـيـوليـ بـجـمـيعـ أـجـزـائـهـ وـهـذـاـ لـيـسـ
عـكـسـاـ لـأـنـاـ لـيـسـتـ جـسـمـيـةـ ، وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ قـدـ تـحـصـلـ لـاـ فـيـ مـكـانـ لـصـفـتـهـ الغـيرـ
الـجـسـمـيـةـ ، وـهـذـاـ غـيرـ مـقـبـولـ لـأـنـاـ سـوـفـ لـاـ تـعـلـقـ بـالـهـيـوليـ الخـاصـةـ بـهـاـ . وـهـذـهـ
الـحـجـةـ لـيـسـ مـنـ الـفـوـةـ بـحـيـثـ تـهـدـمـ اـرـتـبـاطـ الصـورـةـ بـالـهـيـوليـ عـلـىـ رـأـيـ أـرـسـطـوـ .
وـشـىـ آـخـرـ وـهـوـ أـنـ لـيـسـ هـنـاكـ فـاـصـلـ ذـمـتـ بـيـنـ التـقـاءـ الصـورـةـ بـالـهـيـوليـ عـلـىـ

(١) حـكـةـ الإـشـراقـ صـ ٢٠٧ـ وـمـاـ بـعـدـهـ .

ما يتصور الناقدون . وهنالك مغالطة مذهبية في الحجة وهو أن حلول الصورة لا في مكان ليس معناه أنها لا تتعلق به ولاها إذ ليس المقصود باللامكانية هنا المعنى المطلقاً بل عدم الجسمانية فقط وهذا ينطبق أيضاً على الأمور المعقولة ، ولم يقل السهروردي نفسه إنها لا يمكن أن تتعلق بعادة .

٤ — وادعاء المشائين حصول الجسمانية المطلقة أولاً ثم تحول فيها الصورة .^(١) يمكن يقول : إن الطبيعة تحصل ثم تتبعها العوارض وهذا كلام ضعيف ، فإن الطبيعة النوعية كالإنسانية مثلاً إن حصلت أولاً ثم تتبعها العوارض فكان حصولها إنسانية مطلقة كافية ثم تشخص ، وهو مجال إذ لم تحصل إلا متشخصة ، والمطلق لا يقع في الأعيان أصلاً ..

وإذن فلا يمكن أن نسلم بحدوث الإنسانية ثم تتبعها الأعراض وكذلك لا يمكن حصول الجسمانية المطلقة ثم تتبعها المخصصات .

والملاحظ على هذه الحجة أن السهروردي يرد على أفلاطون لا على أرسطو لأن فكرة حصول الجسمانية المطلقة التي تنطبع فيها الصورة بعد ذلك هي الفكرة الأفلاطونية التي تقرر وجود المادة المشتركة التي تحصل فيها الصورة بعد ذلك . ثم إن نقهءه لوجود الطبائع أولاً ثم تخصيصها بالعوارض بعد ذلك ، وذلك حينما أشار إلى « الإنسانية » ، وعدم إمكان وجودها في الأعيان إلا متسخصة ، هذا النقد يوجه إلى نظرية أفلاطون في المثل لا إلى موقف أرسطو بقصد الهيولي والصورة .

٥ — وقد يقال إن الجوهر الجسمى له كيانه بدون حاجة إلى التخصيص ، الواقع أن العرض له مدخل في وجود الجوهر فلا يمكن أن يكون للجوهر الجسمى كيان بدون المخصصات أى الصور . وإن الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط ، وليس مقوّم الوجود إلا ما له مدخل

في وجود الشيء ، ثم الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن أليس لأجل المزاج ؟ وهو عرض وهو من شرائط حصول النفس . فصح لأن العرض له مدخل في وجود الجوهر ، والنقوس بعد المفارقة أليس تخصص وينتاز بعضها عن بعض بالأعراض ؟ فصح أن من مخصوصات الجوامد الأعراض ، والتخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية . (١)

وهذا الرد أيضاً يوجه إلى أفلاطون لا إلى أرسطو ، فأرسطو لا يرى انفصال الجسمية عن الصورة في أيٍّ من حالاتها ، فالجوهر الجسمى يتأنف من هيولا + صورة ، ولا يمكن الفصل بينهما إلا عقلياً فقط ، فلا يمكن تصور وجود الهيولى بدون الصورة أو الصورة بدون الهيولى .

٦ — ويدعو المشاؤون إلى أن حصول الم هيئات من المواد هو حصول صورة لهذه المواد الواقع غير هذا فإذا صنعنا كرسيًا من الخشب فلا يقال عن الكرسي إنه خشب بل يقال إنه كرسى لأنه اخند هيئة جديدة ، وكذلك لا يقال عن البيت إنه طين وحجر بل يقال إنه بيت فقط لأن له هيئة خاصة ، وإنما فالاعراض والهيئات تغير الأشياء أو المواد ، فالحقائق الغير البسيطة إنما هي بحسب التركيبات والأسامى . (٢)

٧ — وحججة أخرى لهم وهي أن الصورة جزء الجوهر ، وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط ، فإن جزءاً ما يحمل عليه أنه جوهر - بجهة ما - لا يلزم أن يكون جوهرأ ، فالكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر ، والهيئة التي بها الكروسيّة (الكرسيّة) جزء الكرسي ، ولا يلزم أن يكون جوهرأ ، بل الجوهر

(١) حكمة الإنترارق ، المقالة الثالثة - المطالعات (الميول والصورة) يراجع أيضاً فيها بختنس بمحاجج المشائين عن الهيولى والصورة والرد عليها ، المعنات من ١٢٥ (مخطوط).

(٢) المرجع السابق .

الذى هو من جميع الوجوه جوهر ، يكون جميع أجزائه جوهرًا ، إن كان له جزء :

ـ ثم قوله الصورة مقومة للجوهر فتكون جوهرًا ، وجوهرية الصورة لكونها لا في موضوع ، وكونها لا في موضوع عدم استفهام الحال عنها هو أنها مقومة للس محل ، فهو لنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرًا كأننا قلنا الصورة مقومة للجوهر ف تكون مقومة للجوهر وهو تكرار ثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوم الجوهر ولا يقصد بالصورة في هذا الكتاب إلا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت أو جوهرية أو عرضية ، وليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئة لا غير ، وإذا اندفعت الصور التي أثبتوها و قالوا إنها غير محسوسة فبقيت السكيفيات وهي محسوسة (١) .

أى أنه يخرج من هذا إلى القول بأنه ليس هناك إلا الجسمية + السكيفيات المحسوسة ، وقد أشار قبل ذلك إلى أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق ، وأن المقدار هو الامتداد ، وإن فالجسم يتكون من الامتداد + الصفات الثانوية (الكيفيات المحسوسة) (٢) . وقد بينما أن موقفه من الجسم يقترب إلى حد كبير من موقف ديكارت .

ـ إذا سلمنا بأنه ليس في العناصر سوى الجسمية والهيئة ، وبطل الكلام عن الصور الغير المحسوسة ، فأمامنا السكيفيات التي نشتد وتضعف ، « ولا يمكن للمشائين أن يرتبوا عليها طبائع أو موجودات خاصة لأننا سنطالهم بإثباتات الحكمة للكيفية وهذا مستحيل » .

انتهى السهر وردى إذن إلى نفي الميولى والصورة ولكن مع ذلك لم يهدى

(١) الرجع السابق .

(٢) حكم الإشراف من ٢٠٧

الجسم الطبيعي فـا دام قد قرر حقيقة الامتداد للجسم فقد أثبت وجود الأجسام ، و يمكن أن نحمل مذهبـه في الجسم فيما يلي : فـهناك أساسان لوجودـات الظلام :

١ — الجوهر المظلم أو الذرات (١) وهي ليست في مكان . وهذا هو الامتداد .

٢ — صورـالظلام مثل الوزن والشم والذوق الخ ...، وهي تـوـجـد بالضرورة في المكان . والجوهر المظلم هو الجـمـ المـطـلـقـ ، أوـ الـكـيـفـيـاتـ المـاطـلـةـ ، أوـ المـادـةـ المـاظـلـةـ ، أوـ الـامـتـدـادـ . ولـبـسـ الجوـهـرـ المـاظـلـمـ شـيـئـاـ قـائـمـ بـذـانـهـ ، بلـ هـوـ عـدـمـ النـورـ ، وـقـدـ اـعـتـقـدـ أـتـابـاعـ أـرـسـطـوـ أنـ الجوـهـرـ المـاظـلـمـ قـائـمـ بـذـانـهـ ، وـالـوـاقـعـ يـخـالـفـ ذـلـكـ ، فـالـتـجـرـبـةـ الـتـىـ تـسـمـعـ بـتـحـوـيلـ الـعـنـاصـرـ بـعـضـهـاـ إـلـىـ بـعـضـ تـؤـكـدـ وـجـودـ هـذـاـ جـوـهـرـ أوـ جـمـسـ المـطـلـقـ ، الـذـىـ تـخـصـصـهـ الـهـيـثـمـاتـ أوـ الـكـيـفـيـاتـ الـثـانـوـيـةـ ، فـتـأـافـفـ مـنـهـ الـمـوـجـودـاتـ الـمـخـلـفـةـ ، وـلـوـ كـانـ قـائـمـ بـذـانـهـ لـاـقـبـلـ هـذـهـ التـغـيـرـاتـ . فـهـنـاكـ إـذـنـ جـوـهـرـ المـاظـلـمـ أوـ جـمـسـ المـطـلـقـ ، وـهـوـ عـدـمـ عـصـصـ إـذـاـ قـيـسـ بـالـجـوـهـرـ الـنـورـانـىـ ، وـهـنـاكـ الـكـيـفـيـاتـ الـثـانـوـيـةـ ، وـبـسـمـهـاـ صـورـ الـظـلـامـ ، وـجـمـسـ لـاـ يـنـأـيـفـ مـنـ اـجـتـمـاعـ جـوـهـرـ المـاظـلـمـ + صـورـ الـظـلـامـ خـسـبـ ، بلـ يـتـابـعـ إـشـرـقـ النـورـ عـلـىـ الطـارـقـينـ ، وـمـخـتـلـفـ إـشـرـاقـانـهـ شـدـةـ وـضـعـفـاـ فـتـرـتـبـ الـأـشـيـاءـ فـيـ الـوـجـودـ تـبـعـاـ طـرـيـقـ الـإـشـرـاقـاتـ . وـمـنـ ذـلـكـ يـدـرـكـ الـعـقـلـ وـجـودـ الـمـادـةـ وـهـذـاـ فـيـ دـائـرـةـ الـأـجـسـامـ ، وـإـذـنـ فـوـجـودـ الـأـجـسـامـ رـاجـعـ إـلـىـ إـشـرـاقـ النـورـ وـهـوـ بـعـثـةـ إـدـرـاكـ هـلـاـذـ لـاـ وـجـودـ هـاـ فـيـ ذـانـهـ وـالـمـادـةـ الـتـىـ يـدـرـكـاـ الـعـقـلـ هـىـ الـتـىـ يـتـقـرـرـ وـجـودـهـاـ ، وـحـقـ صـورـ الـظـلـامـ أوـ الصـفـاتـ الـثـانـوـيـةـ كـالـشـمـ وـالـذـوقـ وـالـوـزـنـ الـتـىـ بـسـمـهـاـ الـكـيـفـيـاتـ سـبـبـاـ النـورـ . وـهـنـاـ نـرـىـ تـشـابـهـاـ أـسـاسـيـاـ بـيـنـ مـوـقـفـ كـلـ مـنـ بـارـكـىـ مـنـ الـمـادـةـ وـمـاـوـنـفـ الـإـشـرـاقـ الـذـىـ جـمـلـ الـمـادـةـ وـجـودـاـ اـعـتـيـارـياـ

(١) وـبـرـىـ إـقـبـالـ فـيـ كـيـتـابـهـ (ـتـأـوـرـ الـفـاسـنـةـ عـنـ الـفـرـسـ)ـ أـنـ الـفـرـاتـ هـنـاـ تـقـرـبـ مـنـ ذـرـاتـ الـأـشـاهـرـ بـيـنـاـ زـرـىـ الـبـهـرـ وـدـوـىـ بـهـاـجـمـ مـذـهـبـ الـفـرـةـ عـنـ الـأـشـاهـرـ وـبـرـىـ أـنـ الـجزـءـ الـذـىـ لاـ يـبـعـزـأـ مـاـ دـامـ لـاـ يـبـعـزـأـ لـافـ الـوـهـ ، وـلـافـ صـاـ وـلـافـ لـاـ فـاـيـسـ لـهـ وـجـودـ مـادـىـ - هـيـاـكـلـ النـورـ - الـمـيـسـكـلـ الـأـوـلـ مـنـ ٤ـ٧ـ - ٤ـ٨ـ .

مرتبطة بالإدراك العقلي ؛ فالجسم موجود ليستمولوجي . وال موقف هنا يقترب من أفلاطون ويتعد كثيراً عن أرسطو فليس الجسم إلا شبحاً يستند في وجوده إلى إشراق الأنوار أي المثل العقلية كما بینا . وعلى الرغم من مواجهة السهروري للهيوبي الأرسطية إلا أن فكرة الجسم المطلق لا تبتعد كثيراً عن الهيوبي الأرسطية من حيث مدلولها ، حتى أن شارح السهروري نفسه يتبع عليه التمييز بين الاثنين فيرى أن الجسم المطلق عند الإشراقيين هو الهيوبي عند المشائين (١) ، ونجد السهروري في مواضع من حكمة الإشراق يهاجم الجسمية المطلقة في إحدى حججه التي خصصها للرد على أرسطو (٢) . وفي مواضع أخرى يطعن الهيوبي على الجسم كله أو يقصد بها الجسمية المطلقة (٣) ، «فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض فلما هيوبي مشتركة ، والهيوبي (هو) البرزخ تقول له في نفسه بوزخا وبالقياس إلى الميئات ، حاملاً ومحلاً ، وبالقياس إلى المجموع منه وهو النوع المركب ، هيوبي ، هذا على اصطلاحنا نحن ، وهيوبي الأفلاك غير مشتركة وبمجموعها لا يتبدل ، .

وإذا استعرضنا بمحمل النقد الذي يوجه الإشراقيون إلى الهيوبي والصورة نرى أنهم لم ينجحوا في هدم فكرة الهيوبي . بل قيلوها تحت اسم جديد هو ، الجسم المطلق . أما الصورة فإن موقفهم منها معقد بعض الشيء ، فهم يعترفون بالصفات الثانوية ويقولون إنها صور حسية ، ولكنهم يحسرون أن الوقوف عند هذا الحد لا يقيم وحدة الجسم الطبيعي ولا يؤكد وجوده ، ويكون الموقف الأرسطي بذلك أقوى بكثير من موقفهم ، لأن الصورة تسبيح على الجسم ووحدة طبيعية وتناسكاً حقيقياً لا تتحقق إياه الكيفيات الثانوية ، هذا على الرغم

(١) حكمة الإشراق ص ٢٢٨ وس ٤٢٧ .

(٢) المقالة الثالثة ، المغالطات .

(٣) دون الموافقة على إشراق النور على الصفات الثانوية .

من أن موقف الإشرافيين بقصد الجسم سيقفه بعض الحسينين بعد ذلك .
والمشكلة ترجع إلى أرسطو وأفلاطون ، وكان أفلاطون قد رفع الصور
إلى العالم العقلي وجاء أرسطو وأنزلها إلى الأرض وربطها بالأجسام وأشار
إلى الاتحاد الجوهرى بين الصورة والمبولى . ولما كان السهروردى أفلاطونينا
في تفكيره فإنه أعاد الصور إلى ما كانت عليه ، وجعل المحسوس فارغا ، أى شيئا
لإقليمية له بدون إشراق النور ، إذ أن إشراق النور وهو إشراق عقلى ، هو الذى
يظهر الكيفيات الثانوية وينجحها الوجود ، أو بمعنى أعم ، هو الذى يمنح الجسم
الوجود ؛ فالجسم وهو يتألف من جوهر مظلم + صور ظلام لا وجود له بدون
إشراق النور عليه . وهذا هو الموقف الأفلاطونى يتخذه السهروردى ويحاول
إدماجه في المذهب الإشرافي ؛ فالإشراق العقلى يجعل الصور العقلية أو المثل
الأفلاطونية ، وعلى ذلك يصبح الجسم ولا سند له من العالم المحسوس ، والعالم
المحسوس نفسه وم باطل .

الفصل الماالت في أحكام البرازخ

١ — العناصر ثلاثة :

يرى المشاؤون أن العناصر أربعة وهي : - الماء والتراب والهواء والنار ، والواقع أن النار ليست عنصراً مستقلاً، ذلك أن الهواء قسمان : - (١) قسم لطيف، (٢) قسم حار هو النار ، إذ ليست النار إلا هواء حاراً ، والنار لا تحرق بل الهواء هو الذي يحرق . كذلك الأجسام التي ترتفع حرارتها . وإن ذنبليست العناصر أربعة على ما يذهب المشاؤون بل هي ثلاثة فقط هي : الأرض والهواء والماء ، وأصولها ثلاثة حاجز ومقتصد ولطيف (١) ، فالأصول ثلاثة : حاجز ومقتصد ولطيف . واعلم أن اللطيف [أي الهواء] ليس من شرطه كمال الحرارة ، فإنه بعد اللطف قد تقل فيه ، وهذا فن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء وإن شئنا ما اشتد من الهواء حرارته ناراً فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف منقسم إلى قسمين : باعتبار شدة كيفية واحد ، وضيقها (٢) ، وعلى ذلك فقد خرج على التقسيم التقليدي للعناصر بجعلها ثلاثة وعدم اعتبار النار عنصراً رابعاً محسوساً .

وإذا أضفنا هذا الموقف إلى تقديس الفرس للنار نجد أنه يخرجها من نطاق العناصر المحسوسة ، فهى أقرب إلى المعقول منها إلى المحسوس وقد أشار في مواضع كثيرة من كتبه إلى النار المعقولة ووجوب تعظيمها حتى أن شارح حكمة الإشراق يذكر أن تعظيم النار واجب في شريعة الإشراق : ، وانقلاب

(١) الحاجز هو التراب والمقتصد الماء واللطيف الهواء .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة من ٤٢٣ و ٤٢٤ .

الهواء ناراً ذات نورية في القدر والنفاخات المظلمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نورية والنار ذات النور شريفة لنوريتها وهي التي انفقت الفرس على أنها طلسم أردبیشت وهو نور قاهر فیاض لها ^(١) . . . ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتم حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة وبها يستعوان في الظلال ، وهي أتم قهراً وأشبه بالمبادي . وهي أخت ^(٢) النور الإسفهند الإلهي ، وبها تم الخلاة فتأن صغرى وكبرى ، فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليها فيها مضى من الزمان . . . ^(٣) . وكما تضى النفس عالم الأرواح كذلك تضى النار عالم الأجرام ، وكما أن الخلابة الكبرى للنفس ^(٤) فالنار الخلابة الصغرى .

٢ — الكون والفساد :

هو التغير الحاصل في الصور الجوهرية (حسب أرسطو) ؛ واتحاد العناصر تحت تأثير الأجرام السماوية ينتج صور المادة المختلفة كالسيولة والغازية والصلبة . وتحول هذه العناصر هو الذي يمثل الكون والفساد في عالم الظلام ، وترجع كل مظاهر الطبيعة من مطر وسحاب ورعد وبرق إلى هذه التغيرات التي تقوم على مبدأ الحركة والتي تفسر باتصالها المباشر أو الغير المباشر بالنور الأول .

وتحول العناصر الثلاثة مثل تحول الهواء إلى ماء بالتسكّن ، والماء إلى تراب -
بدليل خروج الماء من الحجر وانقلاب الماء أرضاً - غيري من استحياء
المياه في الحال ^(٥) ، والهواء يمكن انقلابه إلى نار نورية أي نار ذات نور

(١) حکمة الإشراق ص ٤٢٧ .

(٢) في الأصل « وهو أخو النور الإسفهند » وهو يقصد أن يجعل النار مذكراً لأمّتها .

(٣) حکمة الإشراق ص ٤٣٥ .

(٤) يلاحظ قوله عن النفس إن لها الخلابة الكبرى أي الإمامة وقد أشرنا إلى هذا في موضع سابق .

(٥) حکمة الإشراق ص ٤٢٦ .

لا مجرد حرارة ، وانقلاب الماء ناراً يرى في القدح والنفاخات العظيمة ، .
وقد دلل أيضاً على إمكان تحول الماء إلى هواء والتربة إلى ماء والنار
إلى هواء .

ولكن كيف يتم الكون ؟ النظرية الأرسطية تقرر أن الكون عبارة عن
إحلال صورة محل صورة أخرى ، وقد بينما كيف يهاجم السهروردي نظرية
البيولي والصورة وكيف أنه لا يقبل إلا الجسم المطلق والكيفيات المحسوسة ،
 وأن الجسم المطلق هو بعثابة البيولي المشتركة . وإنذن فالكون بهذا المعنى هو إحلال
كيفية محسوسة محل كيفية محسوسة أخرى وذلك بعد استبعاد فكرة الصورة ،
ويحدث الكون بمساعدة الأنوار الفائضة .

٣ — الاستحالة في الكيف :

هي التغير في الكيفيات ، ولكننا أشرنا إلى أن الكون إحلال كيفية
محسوسة محل كيفية أخرى ، والاستحالة في الكيف هي تغير في الكيفية ، وعلى
ذلك فيصبح الفرق بين الكون والاستحالة في الكيف فرقاً في الدرجة لا في النوع ،
فالكون تغير أساسى في الكيف ، أما الاستحالة فتغير بسيط فيه ، فالاختلاف
إنذن راجع إلى شدة التغير وضيقه ، فتسخين الماء بالحرارة في أول مراحله يعد
استحالة ، أما إذا استمر التسخين وتحول الماء إلى بخار فيعد هذا كوناً .

ويبدأ السهروردي بالرد على أصحاب النظريات المخالفة ، فيتناول مذهب
الكون والبروز ، الحرارة التي توجها الحركة ليست كما يظن أنها كامنة وأظهرتها
الحركات واعتبر بالماء المتخضر ، فإن ظاهره وباطنه يتssخن وكان قبل ذلك باردين ،
ولو كانت خارجة من الباطن [كما يظن أصحاب الكون] لبرد الباطن . ويرد أيضاً
على القائلين بأن الماء لا يتssخن بالنار بل يفسو فيه أجزاء نارية معها الحرارة ،
وهذه الأجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها لا مجاورة النار ، يرد عليهم بقوله

إنه لو ثبت ذلك لاقتضى أن الماء في الإناء الحزفي يسخن أسرع من الماء الموضوع في قدر معدني ، وذلك لأن الأول مسامي فيساعد على انتشار هذه الأجزاء التي تحمل معها النارية ، مع أن الواقع يشير إلى عكس ذلك ، إذ أن الماء في الآنية المعدنية يسخن قبل الماء الموضوع في الآنية الحزفية .

٤ - المزاج :

ثم ينتقل إلى الكلام على القوابس والمواليد الثلاثة . فينذهب إلى أن القوابس أى الأرض والماء والهواء إذا امتزجت بسبب الأشعة السكوكية وفعلها فيها . وانفصalam عنـها ، ثم الفعل والانفعال المزاجي بينـها ، حصل منها المواليد وهـي : المعدن (١) والنبات والحيوان دون الآثار الملوـية ، إذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجـي . والمزاج هو الكـيفـية المتوسطـة الـحاـصلـةـ منـ كـيفـياتـ متـضـادـةـ ، هـىـ الكـيفـياتـ الأولىـ الـمـحـسوـسـةـ فـيـ العـناـصـرـ المـتضـادـةـ بـالـذـاـتـ ؛ـ وـشـرـطـ المـزـاجـ تـفـاعـلـ العـناـصـرـ إـذـ لـوـلاـ التـفـاعـلـ لـكـانـ الـاجـتمـاعـ تـرـكـيـباـ لـمـزـاجـاـ مـتـشـابـهـ الـأـجـزـاءـ .ـ وـالـنـوعـ باـقـ فيـ الـمـتـزـاجـ إـذـ التـغـيرـ كـيـفـ لاـ جـوـمـرـيـ أـىـ لـاـ يـعـتـبـرـ فـسـادـ .ـ وـالمـزـاجـ توـسـطـ الـجـمـعـاتـ مـنـ الـكـيفـياتـ .ـ وـالـفـالـبـ عـلـىـ الـمـوـالـيـدـ الـثـلـاثـةـ الـجـوـهـرـ الـأـرـضـيـ لـحـاجـتـهـاـ إـلـىـ حـفـظـ الـأـشـكـالـ وـالـقـوـىـ ،ـ وـهـوـ لـاـ يـمـكـنـ دـوـنـ غـلـبـةـ الـجـزـءـ الـأـرـضـيـ عـلـيـهـاـ .ـ وـيـرـعـىـ هـذـهـ الـمـوـالـيـدـ وـيـعـنـيـ بـهـاـ اـسـفـنـدـرـامـدـ ربـ نـوـعـ الـأـرـضـ وـهـوـ النـورـ الـقـاـهـرـ الـذـيـ طـلـسـمـهـ الـأـرـضـ ،ـ وـتـفـعـلـ الـأـرـضـ مـنـ جـمـيعـ الـأـصـنـامـ تـفـعـالـ الـإـنـاثـ مـنـ الذـكـورـ ،ـ فـكـذـلـكـ يـنـفـعـلـ اـسـفـنـدـرـامـدـ مـنـ الـأـنـوارـ الـقـاـهـرـةـ الـأـخـرـىـ تـفـعـالـ الـإـنـاثـ مـنـ الذـكـورـ .ـ

(١) « من المعادن ماء يبرز في نور و ذلك يشم منه نور فيكون شيئاً بالبرازخ ». لمزيد كاـنـذـهـ وـالـبـرـجـدـ وـلـذـكـ بـعـزـهـ النـاسـ وـيـبـلـونـ إـلـيـهـ » المـقـالـةـ الـرـابـعـةـ ،ـ حـكـمـةـ إـشـرافـيـةـ .ـ

هـ — الطبيعة :

وإذا جردت الأرض من الكيفيات ، واعتبرت طبيعتها بعد ذلك فإن طبيعتها في هذه الحالة هو نورها القاهر اسفندرامد ، وطبيعة كل شيء جرد عن كيفياته هي رب ذلك النوع . فأرباب الأنواع هي طبائع الأنواع ومدراتها ، ولهذا سمي صاحب إخوان الصفا الطبائع بالملائكة المدرة للعالم ، ورد يحيى النحوى على أرسطو في تعريفه الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ماهي فيه وسكنونه بالذات بأن هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها فقال : الحق أن الطبيعة قوة روحانية سارية في الأجسام العنصرية يفعل فيها التصوير والتحليق وهى المدرة لها ومبدأ لحركاتها وسكنونها بالذات وتفعل لغاية ما إذا بلغت إليها أمسكت . واستشهاده برد يحيى النحوى على أرسطو يشير إلى قبوله لرأيه في أن الطبائع روحية ، واتجاه المذهب يؤدى إلى هذا التقرير ، وقد ذكرنا حين الكلام عن الجسم المادى أنه يتألف من الجسم المطلق + الكيفيات المحسوسة ، وأن الجسم لا يدرك أو يوجد إلا بإشراق نورانى عليه ، فإذا حللنا الجسم المادى أو الشىء : thing ، نجد أن الذى يمثل الشيئية الحسية فيه هي الكيفيات المحسوسة ، وأن وجود الشىء وحضوره للحس ووقوعه تحت الإدراك يتعلق بأمر آخر هو رب نوعه الذى يشرق عليه من نوره ، ولا شك أن هذا النور عقلى محض ، وإنما فالأشياء تتعلق بطبعاتها المنيرة الروحانية .

ولكن نظرية الطبائع الروحانية قد لا تقف عند هذا الحد ، وقد أشرنا حين الكلام على نظرية المثل أن السهروردى قبلها وتأثر بها فهو يشير إلى الطباع التامة وهى مبادىء الأشياء ويعتبرها مثلاً للموجودات كما قال أفلاطون وأن الأشياء - كما نحنها - أشباج لاحقيقة لها وأنها تستند فى وجودها إلى عالم المثل وأن إدراكها ها يتم بضرب من التذكر ، ويقترب التذكر الأفلاطونى من الإشراق هنا من

حيث وظيفة كل الميتافيزيقية ، وأثر كل منها على عملية الإدراك . وإن ذن فأرباب الأصnam هي المثل وهي الطبائع الناتمة حسب مذهب السهروردي ، والجسمية وذ الأجسام لاستند في وجودها إلى مبدأ حقيق يو كد وجودها ويحفظه . أو يعني آخر النور وجود والظلم لا وجود .

ومذهب السهروردي في الطبائع الروحانية قد يقترب بعض الشيء من مذهب ديكارت في الطبائع البسيطة : *Les natures simples* فهى عند ديكارت ذات طابع عقلى ، إذ البساطة الديكارتية صفة عقلية وديكارت نفسه يهدم الجسم المادى فتبقى الطبائع أصولا عقلية ، ولكن موقف ديكارت لا يستند إلى دعائمه الميتافيزيقية مذهبية (غير العناية الإلهية) كما يستند أفلاطون أو السهروردى إلى المثل أو الأنوار .

ويأتى بعد المواليد الثلاثة في المرتبة مزاج الإنسان وهو أكثر الأمرجة تماماً واعتدالاً . واستدعي هذا المزاج كالماء ففتحه الواهب وهو النور القاهر المسمى اسفندرا مذ نفساً ناطقة هي (الإسغميد) وهي التي تدبر أمره .

٦ — الأنوار القاهره والتغير :

هل تخضع الأنوار القاهره للتغير كـ تخضع المواليد الثلاثة ؟ يقرر استحاله تغيرها لأن تغيرها معناه الإقرار بتغير الفاعل وهو نور الأنوار وهذا باطل . وإن ذن فيستحيل تغير الأنوار القاهره : « والأنوار القاهره علمت استحاله تغيرها ، فإن تغيرها لا يكون إلا انغير الفاعل وهو نور الأنوار ، ويستحيل التغير عليه فلا تغير له ولا لها » .

ولكن ليس معنى انتفاء التغير عدم حصول شيء من الأنوار القاهره ، إذ يحصل منها مالم يكن - مثل حصول النفس من الواهب وأرباب الأصnam كالصور

والنفوس وغيرها مما يتوقف على مزاج واستعداد - لاستعداد متجدد تجدد الحركات الدائمة ، ويجوز أن يكون الفاعل تاماً ويتوقف الفعل على استعداد القابل ، وبقدر اعتداله يقبل من الم هيئات والصور مايليق بهذا الاستعداد مع معاونة السيارات ، ويصدر عن روح القدس وهو رب النوع الإنساني معنى جبرائيل ، ويحصل في مقابل المزاج الإنساني الآثم نور يتصرف في الأبدان وهو إسفهان الناوت [أي النفس الناطقة المتعلقة بتدبير البدن] ..

أى أن المقصود بالتغيير في دائرة الأنوار دوام الإشراق والفيض ، فالنور الأعلى يشرق على مانحه ، وما تحته يشاهد النور الأعلى وينتج عن هذا كما ينشأ موجودات نورانية جديدة وندوم الإشراقات وتستعر حركة الإيجاد دون توقف وهذا هو معنى التغيير بقصد الأنوار .

الفصل الرابع

تقسيم البرازخ

الجسم إما فارد ، وإما مزدوج ، والفارد هو المفرد البسيط الذي لا ترکيب فيه كالأفلاك والعناصر ، والمزدوج هو المركب من الأفلاك والعناصر مثل المواليد الثلاثة^(١) لترکب كل منها

والفارد إما : ١ — أن يكون حاجزاً للأرض وهو ما يمنع النور من النفاذ بالكلية والوصول إلى ما بعده .

- ٢ — أو يكون لطيفاً كالهواء وهو الذي لا يمنع النور أصلاً .
٣ — أو يكون مقتضاً وهو الذي يمنعه منعاً غير تام ،
كلماه الصاف والجواهر المعدنية الشفافة .

والبرازخ القابسة :

هي العناصر التي تستمد نورها من الأفلاك على صورة أنوار عرضية ، واستعدادات مختلفة ، ولا يخرج الفارد القابس أى البسيط المنصرى عن الأقسام الثلاثة وهي : الأرض والهواء والماء ، وهو (١) إما أن يكون قابساً حاجزاً للأرض ، أو (٢) مقتضاً كلماه ، أو (٣) لطيفاً كالهواء . وليس بينا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتضى ولا حجب عن الأنوار العالية .

وأما المزدوج أو المركب فيناسب إلى أحد أقسام الفارد بحسب غلبة أى قسم منها عليه ، فإن غلت الأرض كان المركب حاجزاً وإن غلت الماء كان مقتضاً ،

(١) سميت الأفلاك بالأباء والعناصر بالأمهات وما يتولد منها بالمواليد .

وإن غلب الهواء كان اطيفاً ، وكل مركب فبحسب الغلبة يناسب إلى أحد هذه ،^(١) .
ومادة أجرام الأفلاك أثيرية ، أما مادة الأجرام السفلية فهى عنصرية غير
أثيرية . وقد أشرنا إلى أن الجسم يتألف من الجسم المطلق + السكيفيات المحسوسة
مع إشراق النور عليه ؛ وهذا تحليل للجسم من الناحية الفلسفية ، أما من
الناحية العنصرية فإن الأجسام كالماء تراب أو ماء أو هواء أو مزيج من هذه .
ولكل جسم طابعه الخاص حسب المعنصر أو العناصر التي تكونه .

الأفلاك :

وللأفلاك أجرام ترتب إلى جوار الجواهر النورانية ، وقد صدرت من
جهات النقص في هذه الجواهر في سلسلة تنازيلية . وأول هذه الأفلاك البر ZX
المحيط أو الفلك المحيط ، وهو جسم واحد بسيط مستدير ، لأن الشكل السكري أكمل
الأشياء ، غير منقسم بالفعل ، ولا مركب ، وهو محيط بجميع الأجسام ، ومحدد
الجهات ، وهو إبداعي حصل دفعه من العقل المفارق ، وایست به جمادات معينة ،
فإن الصاعد من المركز موليا وجهه جهة معينة يسمى أسفله أسفل وما يصعد
عليه أعلى .

ويقارن السهوردى حقيقة البر ZX المحيط بالأرض فيذكر في المطارات (٢)

(١) مقالة ، فصل ١ ، حكمة الإشراق .

(٢) «ليس غاية السفل الأرض ولا السفل يتبع بالأرض بل يتبع بركبة المحدد ، فإذا
فرض جسم يقطع الأرض فيحصل له بمحضته نسبة إلى المحدد بما أخذ من الحيز بالقطع لأجزاء
الأرض سفلية سفلية الأرض كان السفل يتبع بنفس المحدد ، بخلاف الصاعد إلى فوق ،
إذ المحدد لا يمينه شيء يتحدد به موضعه ويصير كل ما وصل إلى حيزه له حصة من الفوقي
كافوية المحدد ، فالتحديد له الفوقي بعاليته ، والأرض لها السفلية لتصوتها في حيز على نسبة
محدودة من المحدد حق لو خرجت الأرض من ذلك الحيز فربما العزل كانت متعركة إلى فوق
ونازلة للسفل فليست السفلية بها » .

أن الأرض على نسبة معينة من البرزخ المحيط وما دامت في حيزها المعين ولم تخرج بعيدا عنه فهي سفلية بالنسبة إلى البرزخ ، وليس معنى هذا أن الأرض في المكان الأسفل باستمرار بل إن السفلية تتحدد بالنسبة إلى مركز البرزخ المحيط واتجاه أي جسم يقطع المحدد إلى المركز من الجهة التي بها الأرض ، أو من الجهة المقابلة لها . فتصبح الفرقية والسفلى بالنسبة للأرض اعتبارية وعلى العموم للبرزخ المحيط الفوقي المطلقة باستمرار لأنّه يحيط بالأرض من جميع جهاتها .

المكان :

(١) وهذا البرزخ - أي البرزخ المحيط - لا مكان له لأنّه محدد المكان ؛ وقد عرّف المكان بقوله «المكان هو باطن حاوي الأقرب ، وما لا حاوي له لامكان له والمحدد الذي هو البرزخ المحيط لا حاوي له وإنّ فلا مكان له ، وهذا التعريف المكان هو نفس التعريف الأرسطي للمكان في صورة موجزة فهو على رأى أرسطو «السطح الباطن للجسم الحاوي الماء لسطح الظاهر للجسم المحوى ..»

الأفلاك والكواكب والثوابت :

ويضم الفلك المحيط سلسلة من الأفلاك والكواكب والثوابت لا حصر لها ولا يمكن للبشر الإحاطة بها وهي مرتبة ، بل إن ترتيبها ظل لترتيب عقل بين الأنوار لأنّها على الأجرام وهيئتها .

نقوص الأفلاك :

«وعلم الأنبياء أي عالم الأفلاك والكواكب عالم حي وذلك لأن كل فلك يتتحرك بالإرادة ، ولكل ذلك نفس مدبرة . وتسمى عقول الأفلاك والكواكب

(١) المقالة الثانية ، فصل رابع ، حكمة الإشراق « البرزخ المحيط بالأرض » .

، بالمدبرات العلوية ، أما النفوس الناطقة الإنسانية فتسمى بالمدبرات السفلية ؛ ونفوس الأفلاك أنوار مجردة قاعدة بذواتها مدركة للمعقولات ، وهناك فرق بين أجسامنا وأجسام الأفلاك ، وبينما الأولى لها ميل يخالف ميل نفوسنا - لأن ميل أبداننا إلى جهة المركز ، وميل نفوسنا قد يكون إلى تلك الجهة كالنازل من على إلى أسفل وقد يكون إلى خلافها كالصاعد من تحت إلى فوق - نجد أنه ليس لأجرام الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها ؛ وإنما فيرازخ الأفلاك مقهورة لعقوتها لأنها تحرّكها هذه الحركات الدائريّة المستديمة . ، (١)

الأفلاك لا تفسد :

الأفلاك تتحرّك حركة مستديرة على الدوام ، ولذلك لا تفسد ، لأنّه لا مبدأ لها ولا نهاية موقوفة ، وذلك على عكس الحال فيما إذا كانت تتحرّك حركة مستقيمة ، فإنّها تبدأ بالكون أي باجتماع الأجزاء ثم تنتهي بالفساد أي بانفصال الأجزاء . وحركة الأفلاك لا تمّ لمقصد غضبي شهوانى بل لمقصد نورى عقلى كلّى ، لأن المقصود بالشّموة حفظ النوع ، والأفلاك ليست في حاجة إلى ذلك الغضب والاحتراز عن المفسدات ، فالآفلاك لا تفسد . (٢)

الكواكب السبعة السيارة :

وهي الشمس والقمر (النيران) ، والخمسة المتحيرة : زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ، فإن لكل منها تحركات مختلفة بطبيّة وسرعة ، ولذلك اقتضى وجود برازخ متعددة لكل من هذه الحركات ، والبرازخ الذي للسبعة أفلاك غير غنية تفتقّر في تحفّتها وكالاتها إلى نور مجرد . أما الشمس فإن الفرس يسمونها

(١) الفصل الرابع ، المقالة الثانية ، حكمة الإشراق .

(٢) هي كل النور ص ٦٩

هورخش ، وهى أندام أنوار الطيبة المرضية أى طبقة أرباب الأصنام النوعية والأجسام ، وهى نور شديد الضوء ينثر في الامتدادات العنصرية ويفيض النقوس الناطقة والصور والأعراض ، وهى فاعلة النهار ورئيسة السماء والعالم الجسماني ، وينذهب أصحاب المكاشفات المقلية إلى وجوب تنظيمها ، وقد أشرنا إلى أنه من الواجب تنظيمها في سنة الإشراق كما يقول السهروردى^(١) . ويقول الشارح إن السهروردى اتخذ تنظيم الشمس من الديانة الفارسية القديمة وكان الفرس يعبدون النار على أنها مظمر للشمس .

دعاة الشمس والكواكب :

ولما كان للشمس والكواكب أثر في تزيير العالم الأرضي لذلك فهو يورد أدعية كثيرة في كتبه لها . ويقول الشارح^(٢) إن للصنف أدعية مشمودة للكواكب السبعة ، وكانت له في كل يوم من أيام الأسبوع دعوة خاصة يدعوا بها واحد من السبعة ، وقد وفاتها بالتهشم والمدح مما لا مزيد عليه . فقال في دعوة الشمس : « أهلا بالجني الناطق الأنور ، والشخص الأعظم ، الكوكب الأزهر ، السلام عليك وتحيات الله وبركاته أيها النير الأعظم ، والسيار الأشرف الطابع ، المبدع ، المتحرك في عشق جلال باريه ، أنت هورخش الشديد قاهر الغرق ، رئيس السماء ، فاعل النهار بأمر الله تعالى ، ملك الكواكب سيد الأشخاص العلوية ، مالك رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله تعالى وقوته المطاعة ، الجرم المنير ، الزاهر الحكيم الفاضل ، أكبر أولاد القدس ، منه الأضواء المتوجبين ، خليفة نور النور في عالم الأجرام » هذه النظرية في تفسير الجسم والمادة تعود بنا إلى موافق الطبيعيين الأولي

(١) حكمة الإشراق ص ٣٥٧

(٢) حكمة الإشراق ، هامش ص ٣٥٧

من اليونان ، واستنادهم إلى العناصر الأربعية ، غير أن المهروردى كا ينصح من موقفه بتكلم عن ثلات عناصر فقط هي : الماء والهواء والتراب ، وأما النار فهى هواء حار .

وأرى في نظرية المهروردى عن الأفلاك والكواكب استمرارا للنظرية الأرضية التي تربب الأفلاك عتولا . وقد تأثرت هذه النظرية بموقف الصابئة فيما يختص بتنقديس الكواكب ، حتى أن المهروردى يجعل لكل كوكب أدعية خاصة به ، ويرى أن الكواكب واجهة التقديس في شرعة الإشراق ، أما الكلام عن الشمس بصفتها أحق الكواكب بالدعاة والتعظيم فذلك لأن الفرس كانوا يعبدونها ، وقد كان هو فارسي الأصل والعاطفة .

الفصل الخامس

الزمان والحركة

المقولات :

يذهب المتأثرون إلى أن المقولات عشر ، وهي الجوهر والكم والكيف والحركة والإضافة والملك والمكان والوضع والفعل والانفعال . ويرد السمرودى عليهم بأن هناك خمس مقولات فقط هى : الجوهر والكم والكيف والحركة والإضافة أو النسبة ، وأما الملك فيدخل تحت الإضافة ، وكذلك الزمان والمكان والوضع ، أما الفعل والانفعال فيدخلان تحت الحركة^(١) ، وقد جملوا للحركة فيما خاصا لأنه لا يتصور ثباتها مثل الجوهر والكم والكيف والإضافة .

أولاً — الحركة :

وقد تناولنا فيما سبق دراسة الجوهر النوراني والجوهر الظلامي وعرضنا المظاهر العقالية والحسية التي تعرض لها كل ، وقد عرضنا أيضاً حركات الأفلاك ونريدها أن نعرض لحركة في بحثها . ولما كان الزمان مرتبطا بالحركة على رأى أرسطو (حسب تعريفه له) ^(٢) لذلك سنعرض لازمان أيضاً .

والحركات إما قسرية وإما إرادية أو طبيعية ، والاصرار إما ذاتية كرسي الحجر ، أو عرضية كإفلام الحجر ، والإرادية هي التي تصدر عن شعور . أما الطبيعية فهي التي لا تصدر عن شعور ما .

(١) يجمل المقولات خمس هى : الجوهر والكم والكيف والحركة والنسبة (الإضافة) ، والزمان والمكان يدخلان في النسبة ، فالزمان هو نسبة المدى إلى زمانه ، والمكان هو نسبة المدى إلى مكانه . راجع المطاراتات ص ٢٧٩ ، المشرع الثاني .

(٢) المطاراتات ، المشرع الثاني — الفصل الخامس .

الحركة

فسيـرـة	عـرـضـيـة	ذـاتـيـة	أـنـصـدـرـ عـنـ شـعـورـ	إـرـادـيـة	طـبـيـعـيـة
ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ
ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ
ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ

الحركة الدورية

دوى الحجر إعلام الحجر

حركات الأفلاك

حركات الأفلاك دورية^(١) تامة والدوره تم في كل يوم وليلة وهي علة حدوث الحوادث ، والأفلاك لا تكون ولا تفسد وهي في حركاتها ومناسباتها مشبهة بمناسبات الأمور القدسية .

١ — يستدل بحركة الشمس من الليل إلى النهار ومن النهار إلى الليل على أن حركتها دورية والشمس تدور حول الأرض المستديرة .

٢ — هذه الدورة أى حركات الأفلاك هي التغيرات التي نظرأ على المناخ ، وهي علة ازدهار الحياة النباتية .

٣ — الأفلاك لا تكون أو تفسد أو تتركب من بسانط وإلا لزم التحلل وعدم دوام الحركات ، ولزم الحدوث الموجب لتقدير حركات وبرازخ أخرى عليها محطة دائمة ، لأن كل واحد من السكون والفساد والتركيب من البسانط لابد

(١) يستدل على أن حركة الأفلاك دورية بأن الحركة الحادثة ترجع إلى أخرى حادثة وهكذا إلى ما لا نهاية ، ويُمْكِن إذا فرضنا أن وجود هذه الحوادث على سهل التجدد والتعاقب فهو المنقطع دائماً ، فيفي أن يكون في الوجود حادث متتجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد إلى ما لا نهاية إنما هو الحركة ، لا الحركة المستقيمة ، لنتأمل أبداًها ولكنها الحركة الدورية حرفة الأفلاك غير المنصرفة « راجع مقالة ثانية ، فصل رابع ، حكمة الإنفاق » .

له من علة حادثة . والحوادث إنما تكون من حركات الأفلاك ، وبلزم من الحدوث الموجب لعدم الأفلاك وجودها وهو الحال ، وإذن الأفلاك لا تكون ولا تفسد .

٤ — يستدل على أن الأفلاك متشبهة في حركاتها بالأحوال العقلية ، ويرد على المشائين القائلين بأن عقلاً واحداً يؤثر في كل ذلك بأنه لو كان عقلاً واحداً للتشابه حركات الفلك ولم يكن هناك تغيير في الحركات ، والواقع يبطل ذلك ، وإن ذن فالملك يتأثر بالقوى كلها وب المناسبات . وهو يتكلم عن الدور وهو الذي تحصل فيه الأفلاك على النسب العقلية ثم تنزل إلى العالم المحساني فينتهي الدور وتنقوم «القيمة» .

٥ — البرزخ الميت لا يدور بنفسه بل بغيره ، والأفلاك التي تحت الفلك المحيط لها حركات خاصة بما قد تختلف عن حركة الفلك المحيط في الاتجاه ، ولكن حركة الفلك المحيط تحمل معها الأفلاك جميعها ، وإن ذن فالأفلاك تتحرك بالعرض تبعاً لــ ذنــةــ الحــرــكةــ العــامــةــ ، أما حــرــكةــ كلــ مــنــهاــ خــاصــةــ بــهــاــ فــهــيــ الحــرــكةــ الذــاتــيــةــ لهاــ ، وــذــلــكــ مــثــلــ حــرــكةــ الســفــيــنةــ وــالــمــســافــرــيــنــ فــيــهاــ^(١) .

ولما كانت نفس الفلك هي التي تعيض حركة ذلك كان تحرير يكتبها جرم الفلك تحريراً اختيارياً وحركتها إرادية ، وأما حركة جرم الفلك فهي حركة قسرية لأنها خاضعة لنفس الفلك .

٦ — الأفلاك لا تحتاج إلى تغذى أو نمو لحركتها إلى الجواهر العالمية لا الساقطة ولا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية وأمداد اللطائف الإلهية^(٢) . وينبئ من كل إشراق حركة ويستعد بكل حركة لإشراق آخر ، فدام تجدد الإشارات

(١) ص ٣٣١ حكمة الإشراق .

(٢) هي كل النور — المبكل الخامس من ٧٠

بتجدد الحركات ، ودام تجدد الحركات بتجدد الإشارات ، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم السفلي ، . وحركات الأفلاك تعدما تحnya لاستقبال نفحات الفيض من الأنوار العليا .

سبب حركات الأفلاك :

يفيض على نفوس الأفلاك شعاع نوراني هو أمر قدسي لذلذ يسبب هذه الحركات .

والأنوار القاهره التي لا تصرف في الأبدان أشرف من الأنوار المجردة المدببة للأبدان بعد الأولى عن الظلمات واقتراب الأخيرة منها . والأفلاك لا بد أن تهدف لغاية من حركاتها وهذه الغاية لا بد أن تكون متتجدة دائمة لا تنتهي ، وهي شعاع قدسي لذلذ يفيض على نفوسها من الأنوار القاهره ومن نور الأنوار ، والإشراق هو سبب الحركة ، فإن النفس إذا انفعلت بما يشرق عليها من إشعاع فائض فإن بدنها ينفع على كذلك ويتحرك ، فـ كذلك نفس الفلك إذا انفعلت بالذات القدسية للإشارات العقلية ينفع عن ذلك بدنها ، وهو الجرم الفلكي ، بالحركات الدورية المناسبة للإشارات النورية . وكما تدوم حركة البدن واضطرا به لأهل المواجهه بدوام البارقات الإلهية الواردة على نفوسهم ، كذلك تدوم حركات الأفلاك ومواجهتها بدوام ورود الإشارات على نفوسهم ، فالتحرييات معدة للإشارات والإشارات نارة أخرى موجبة للحركات ، والحركة المنبعة عن إشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الإشراق فلا دور متنعا ، فلا زالت الحركة شرط الإشراق ، والإشراق نارة أخرى يوجب الحركة التي بعده ، وهكذا دائما ؛ وبجميع أعداد الحركات والإشارات مضبوطة لعشق مستمر وشوق دائم . ويتم توالي الحركات على نسق واحد في الأفلاك لن kali الأنوار السائحة على نسق واحد في الأنوار المدببة ، لأن فيضان الأنوار المتتابعة من نور الأنوار على ما تحته على وتيرة واحدة .

واختلاف المدبرات في الحركة الدورية راجع إلى النور السانع الذي يأتها من نور الأنوار ، أما اختلاف حركاتها فذلك راجع لأنختلف عللها الفاعلية من حيث الشدة والضعف وهي ، القواهر ، .

انتهاء الحركات إلى الأنوار الجوهرية :

يقول المهروردى : « ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول إنما نور مجرد مدبر للبرازخ العلوية والإنسان وغيره ، وإنما الشعاع الموجب للحرارة المتحركة لما عنينا ، كما يشاهد من الأبخرة [وهي ما يرتفع من الجسم الرطب] والأدخنة [وهي ما يرتفع من الجسم البايس بتسخين الشعاع وتصعيده إياها إلى فوق] ، . »

والحركة في نظره على هذا الأساس نقلة ونغير ، أما الأولى فسببها الأنوار المجردة المدببة ، وأما الثانية فترجع إلى الشعاع المجرد الصادر عن الأنوار المجردة . والحركة كلها ترجع في النهاية إلى النور الأول ، فحركة الحجر إلى أسفل ليست حركة طبيعية بالنسبة للحجر ، إذ لو كانت هذه حركة بالطبع لكان متجركا دائمًا وهو ليس كذلك . إذن هناك فاسد يخرج عن حيزه الطبيعي وهذا القامر إما أن ينتهي إلى نور مجرد مدبر (١) أو إلى شعاع كوكبي وهو نور عارض يحدث الحرارة في الماء فيه تكون منه بخار يتصاعد بسبب حرارة الأشعة الكوكبية ثم يسكنف فيسقط مطرا ، أو يحمد فيسقط بودا أو ثاجا .

ولإذا حاولت الأبخرة [المائية المتجمعة في السماء على هيئة سحب أن تفكك حدث الرعد من شدة المقاومة والملاكة ، ويتقدم هذه الملاكة ضوء عظيم هو البرق ، وهو نارية تحصل للملاكة ، وإذا انفصل الدخان عن السحاب نازلا إلى الأرض فإنه يشتعل لكتشافة جرميه ودهنيته في مادته ، وهذه هي الصواعق

(١) كالإنسان مثلاً عندما يقذف حجرًا إلى أعلى .

وهي : إما لطيفة وإما غليظة ، وكذلك الشمب وهي الكواكب المنشقة في الليل ،
ومادتها دخانية دهنية ، ووراء هذه النازلات قوى روحانية مسيبة لها .

والريح سببها إما تفرق الدخان الصاعد إلى أعلى إلى الجانبين فيهب على هيئة
رياح ، والسبب الأول للريح هو تسخين الهواء بالحرارة فتشدف وتهب على هيئة
رياح ، والحرارة مصدرها الأشعة السكونية وهي نور عارض ، وحركات المياه
في الأنهار وانفجار مياه الينابيع إنما هو راجع للبخار المحجوز في باطن الأرض
وكذلك الزلازل والبراكين ، فالحرارة كلها سببها النور مجردًا كان أو عارضاً ،
وتحركات في البرازخ العلوية وإن كانت معدة للإشارات إلا أن الإشراق من
الأنوار القاهرة ، والمبادر للحركة النور المدبر ، فالعملة في حركات الأفلال النور
المجرد مع النور السائع ، والحركة أقرب إلى طبيعة الحياة التورية إذ هي مستديدة
للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فإنه عدمي .

والسكون ليس صدراً وجودياً فهو لا يحتاج إلى علة وجودية خارجية ،
والسكون لا علة له ، فهو عدم علة ملحة وهي الحركة ، فالسكون لما كان عدمها
 فهو مناسب للظلمات الميتة [وهي ما لا حياة فيها] ، ولو لا نور قائم أو عارض
ما وقعت حركة أصلاً . فصارت الأنوار علة للحركات والحرارات ، والحركة
والحرارة كل منها مظهر للنور (أي مُعْدَل لحصوله) لأنهما علتاه [أي الفاعلينان]
بل تعدان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفائز بجوهره على
القابل المستعدة ما يليق باستعدادها ، فإذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية
والحرارة المستفاده من الأشعة السكونية أفضى المفارق عليه ما يفيض باستعداده
من الجوهر والأعراض .

وأما النور فيوجدهما [أي الحركة والحرارة] ويصلهما بفتحه
[أي بأصله] والنور فياض لذاته فهو ملأ ل Maherite ، وأما أشعة السكون
فإن الكوكب إذا قابل كشيقاً أعده لأن يحصل فيه من المغل المفارق نور وهو

الملسمى بشعاع الكوكب . والنور النام [كنور الكوكب] له في نفسه أن يكون
علة للدور الناقص كاشعاع .

ويجب التسليم ضرورة بأن النور يوجد النور ، وأن المعارض يوجد المعارض
والناسيلم بذلك كالناسيلم بأنه ينتج من كون المثلث مثلياً أن له ثلاث زوايا ، وهذا مع
أن المثلث هيئت ظلمانية ناتجة عن عرض ظلماني بينما النور المعارض هيئت نورانية .

والحرارة والحركة يتلازمان في العنصرية ، أما في الأجسام الفلكية فالحركة
غير مصاحبة للحرارة . وبين النور والحركة مصاحبة في البرازخ العلوية أي بالنسبة
للنور المدبر لأنوار العلوية .

ونستخلص من هذا أن الحركة مصدرها النور سواء في الموجودات العليا
كالبرازخ الفلكية العلوية أو في العنصرية . ومصدر الحركة في الأول النور
المدبر للفلك ولا تصاحب الحركة حرارة ، أي تغير من أي نوع فالحركات هنا
دائريه منتظمه ولا تكون ولا فساد . أما مصدر الحركة في العنصرية فهو الأشعة
النوريه الكوكبيه العارضه إذا كانت مصاحبة للحرارة أو نور مدبر (أي نفس
إنسانية) إذا كانت الحركة واقعه على الإنسان .

وإذا فتشت الأشياء ولم تجد ما يتوفر في القريب والبعيد غير النور
فلا مؤشر في الوجود غير النور المحسن ، ولما كانت الحبة والقمر (روحانيتين
أو جسمانيتين من النور) والحركة والحرارة أيضا معلوماه فصارت الحرارة لها
مدخل في النزوع والشهوات والغضب ، وتم جميعاً عندنا بالحركة - كالاثم والذم
والواقع والدفع - وصارت الأسواق أيضا موجبة للحركات أي الروحانية
والجسمانية (١) .

(١) والنار أهل حركة وأتم حرارة من بقية العناصر وهي التي تبدد الظلمات ، فهي أقرب
إلى النور وأقل إلى طبيعة الحياة ، وهي أخو النور الإسفهني ، ولقد اعرف الأوائل النار بأنها عنصر =

نانياً : الزمان :

و^{هـ} والزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتاخرها ، ويلاحظ أن هذا تعريف أرسطيو للزمان ، إذ يقول « الزمان مقاييس الحركة بحسب المتقدم والمتاخر » .

ويقصد السهروردي بقوله عن الزمان إنه مقدار أى أن له امتداداً مقدارياً مختلف بالقلة والكثرة ، وأما أنه مقدار الحركة ، فلأن كل مقدار فهو مقدار لشيء وإذا لم يكن مقداراً لشيء ثابت فهو مقدار لشيء غير ثابت ، وهو الحركة ، وليس المقدار بهذا المعنى مطلقاً . بل من حيث إذا اجتمع في العقل متقدم الحركة ومتاخرها . وليس الزمان كالمسافة فإنها مقدار الحركة في الخارج لا في العقل ، وضرب للزمان مثلاً بالحركة اليومية فإنها حركة دورية . والزمان لا بداية ولا نهاية له ، وإذا افترضنا بداية للزمان كان قبل هذه البداية زمان لم يكن فيه

== شبيه بالنفس في النورية والإضاءة ، وكما أن النفس تضيئ عالم الأرواح فـ كذلك النار تضيئ عالم الأجرام ، والنار لها الحلافة الصغرى في الأرض كما أن النفوس الـكـاتـلة لها الحلافة الـكـبـرى ، وله في كل عالم خلية ، كانتقل الأول في عالم المقول والـكـواـكـب ونفوسها في عالم الأخلاق ، وكذلك في عالم المثال ، والنفوس البشرية والأشعة الـكـوـكـبـية في عالم العناصر ، وكذلك النار سجا في ظلمات الليل » .

« ومدى الخلية كونه متولياً لتدبير الرعية بالإصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم بالنفوس . والنار لها الحلافة الصغرى لأنها تحمل الأشعة الـكـوـكـبـية في اللياليظلمة وتصالح الأغذية وتضيئ الأشياء النية ، تختلفها صغرى لأن نور الإنسان الجrepid المدير وهو نفسه الناطقة تتصرف في النار أى في نورها المارض فـ كأنها آلة للإنسان » .

« وبهـما [أى بالنفس والنار] تم الحالـتان صغرى وكـبرـى فـ كذلك أمر الفرس بالتجـهـةـ لـيـهاـ فيها مـضـىـ من الزـمانـ ومـظـمـوـهاـ لأنـهاـ أـشـرـفـ الأـجـسـمـ المـنـصـرـيةـ وأـضـوـءـهاـ ،ـ وأـعـلاـهاـ حـرـكةـ وـمـكـانـاـ ،ـ لأنـهاـ لمـ تـحـرـقـ الـخـيلـ وـتـظـلـمـهاـ يـجـيـ المـظـمـنـ هـاـ مـنـ هـذـاـهاـ يـوـمـ الـيـعادـ ؛ـ وـالـأـنـوارـ كـلـهاـ جـوـهـرـيةـ أـوـ هـرـضـيـةـ وـاجـبـةـ التـنظـيمـ شـرـعاـ مـنـ نـورـ الـأـنـوارـ - حـكـمةـ الإـشـرافـ ،ـ الفـصلـ الثـانـيـ ،ـ المـقـالـةـ الـرـابـعـةـ ،ـ رـاجـمـ أـبـضاـ هـيـاـ كـلـ النـورـ مـنـ ٧٨ـ .ـ

زمان ، وهذا تناقض إذ أن معنى القبل زمان ، وإن فالزمان أبدى أذلي ، واعتبار القبل والبعد بالنسبة إلى الآن اعتبار تقديرى .

وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة إلى الآن الوهمي الدفعى ، والزمان الذى حواله غالاً قرب من أجزاء الماضى إليه بعد ، والأبعد قبل ، والمستقبل بخلاف هذا ،^(١) أى الأقرب من أجزاء المستقبل إليه قبل .

والزمان وحدة متصلة ، لا انفصال للماضى عن الحاضر أو المستقبل ، والآن الزمان الحاضر وحدة تتصل بالماضى كما تتجه نحو المستقبل ، فالحركة دائمة لا توقف فيها ، وأما الكلام عن الماضى أو الحاضر أو المستقبل على أنها منفصلة فذلك يخالف الواقع . وهذا الموقف شبيه بال موقف الذى سيقفه برجسون بعد ذلك فهو يرى أن الآن الزمانى تمثل فيه الأوجه الثلاثة للزمان وأنه في تطور مستمر وأن الكلام عن حاضر منفصل عن ماض أو مستقبل إن هو إلا تجريد عقلى يخالف الواقع ، والزمان لا يدرك بالعقل بل بالحدس .

قدم العالم

العالم عبارة عما سوى الله^(٢) وهو ينقسم إلى :

- ١ — قديم وهو العقول والأفلاك ونقوسها الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوماً أولياً كالحركة السرمدية والزمان .
- ٢ — حديث وهو غير ذلك .

(١) مقالة ثالثة ، الفصل الثالث ، حكمة الإشراق .

(٢) المقالة الثالثة ، الفصل الأول — حكمة الإشراق — راجع أيضاً هياكل النور — المبكل الرابع الفصل الخامس من ٦٦ — الواحد وهو الصانع علة نامة لـ كل الأشياء ، وهذه العلة دائمة الوجود وما دام كذلك فإن المطلول لا يختلف منها ، والا لزم مراجعة وهو علة نامة لأنه لا يتوقف على أمر حادث ، الواحد قبل جمع المكنات وليس به أى تغير فاذن العالم الصادر منه أذلي أبدى .

والمراد من كون العالم قديماً أن الأشياء الاربعة التي ذكرناها قديمة واستدل على ذلك بقوله «إن نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يمكن أن يحصل منهم شيء» بعد أن لم يكن موجوداً . والشيء الذي يتوقف وجوده على شيء آخر فإنه يكون موجوداً متى وجد هذا الشيء ، والعالم مخلوق له والله أزل ، وإن العالم أزل ، وقد قررنا ذلك لاستحالة تخلف المخلوق عن العلة التامة الكاملة . ولأن تأثير الأزل أزل مثله ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد فيما يختص بنور الأنوار وما يصدر عنه لأن الوقت متاخر عن نور الأنوار وعن الأشياء التي تصدر عنه» .^(١) ودليل آخر وهو أنه إن سلمنا بأن المخلوق الثاني والثالث من القواهر مثلاً محدثة ، فهـ تحتاج إلى مردجع ، ولا يمكن الوقوف عند حد معين فتحـ تحتاج أيضاً إلى مردجع ذات الله يفسـ سبب الحدوث لاختلافه عن طبيعة الله الأزلية ، وإنـ لا يمكن القول بالحدوث بل يجب القول بأزلية المخلوقات العالية الصادرة عن نور الأنوار .

وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزلية عنه ، ذلك لأن الإرادة وكل صفة غيرها إذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها ، وجب أن يدوم بدوامها . ويعرض المتكلمون على التسلیم بقدم العالم خوفاً من إثبات قدمين ، الله والعالم فيكون العالم مساوياً للله وقد كانت مسألة قدم العالم من المسائل الهامة التي هاجـها المتكلمون دفاعاً عن العقيدة وخالفـوا فيها أرسـطـو وـقالـوا بـحدوثـ العالم .

ويـرى السـهرـورـدى أن مـسـأـلة قـدـمـ الـعـالـمـ وـهـوـ صـادـرـ عـنـ اللهـ لاـ تـخـتـلـفـ عـنـ صـدـورـ الشـعـاعـ عـنـ الشـمـسـ . فلاـ يـلزمـ مـنـ دـوـامـ الشـيـءـ مـعـ الشـيـءـ مـسـاـوـاـتـمـاـ وـعـدـمـ أـولـوـيـةـ أـحـدـهـاـ بـالـعـلـةـ وـالـآـخـرـ بـالـمـعـلـوـلـيـةـ ، فـإـنـ دـوـامـ أـمـرـ الشـيـءـ مـعـ الشـيـءـ لـاـ يـقـضـيـ بـالـسـاـوـيـ ، وـاعـتـبـرـ ذـلـكـ بـالـنـيـرـ وـشـعـاعـ الدـائـمـ مـنـهـ . وـقـدـ عـلـمـ أـنـ الشـعـاعـ الـمـحـسـوسـ هـوـ مـنـ النـيـرـ لـاـ النـيـرـ مـنـ الشـعـاعـ ؛ وـكـلـاـ يـدـوـمـ النـيـرـ الـأـعـظـمـ يـدـوـمـ الشـعـاعـ مـعـ أـنـهـ

منه ، فـكـذا العـالـم مع الـواـجـب يـدـوم بـدوـامه مع أـنـه مـنـه ولا يـلـزـم مـنـه عـالـم مـا ظـانـ ، .

وـعـلـى هـذـا فـالـعـالـم لـا يـسـاوـى اللـهـ مـعـ أـنـه صـادـر مـنـه وـالـصـادـر مـنـ الـقـدـيم قـدـيم لـا تـنـفـأـ المـرـجـح كـا بـيـنـا .

وـأـمـا الـقـسـم الـآـخـر مـنـ الـعـالـم وـهـوـ الـقـسـم الـذـي أـشـار إـلـيـه بـأـنـه مـحـدـث وـيـقـضـدـ بـذـلـكـ الـعـنـاصـر ، فـالـقـول عـنـهـ إـنـهـ مـحـدـثـ قـوـلـ نـسـبـيـ فـهـىـ مـحـدـثـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ مـاـ هـوـ أـعـلـىـ مـنـ الـمـوـجـودـاتـ الـقـدـيمـةـ ، وـلـكـنـهـ مـعـ هـذـا قـدـيمـةـ لـأـنـهـ فـيـ عـالـمـ قـدـيمـ ، وـلـأـنـ التـنـظـيمـ الـذـيـ يـصـاحـبـهـ وـالـأـشـعـةـ الـذـاـلـبـةـ الـبـاهـتـةـ الـتـىـ تـشـرـقـ عـلـيـهـاـ تـتـعـاقـبـ بـنـظـامـ الـأـنـوـارـ قـدـيمـ ، وـلـأـنـ الـفـيـضـ اـزـلـ أـبـدـىـ لـاـ يـتـوـافـرـ عـنـدـ حـدـ مـعـينـ ، وـإـذـنـ فـهـذـاـ الـقـسـمـ مـنـ الـمـوـجـودـاتـ قـدـيمـ بـطـرـيقـ غـيرـ مـبـاشـرـ .

تـبـيـنـ لـنـاـ مـنـ مـعـالـجـةـ السـهـرـوـرـدـيـ للـحـرـكـةـ وـالـزـمـانـ وـقـدـمـ الـعـالـمـ أـنـهـ مـتـأـثرـ بـالـمـشـائـيـةـ إـلـىـ حـدـ كـبـيرـ رـغـمـ بـعـضـ الـاعـتـراـضـاتـ الـتـىـ يـشـيرـهـاـ ، وـالـأـسـلـوبـ الـذـيـ بـتـنـاؤـلـ بـهـ الـمـوـضـوعـ حـسـبـ مـذـهـبـهـ .

وـدـرـاسـتـنـاـ لـلـحـرـكـةـ دـوـنـ سـائـرـ الـمـقـوـلـاتـ الـآـخـرـىـ تـوـجـعـ إـلـىـ أـنـهـ تـمـشـلـ التـفـاعـلـاتـ وـالـتـغـيـرـاتـ الـتـىـ تـحـدـثـ لـلـجـسـمـ الطـبـيـعـيـ .ـ غـيرـ أـنـ السـهـرـوـرـدـيـ يـرـجـعـ الـحـرـكـاتـ كـلـمـاـ ، سـوـاـ فـيـ الـجـسـمـ أـوـ فـيـ الـأـفـلـاكـ إـلـىـ الـأـنـوـارـ وـأـشـعـتـهـ الـصـادـرـةـ ، وـكـانـ أـرـسـطـوـ قدـ عـادـ بـالـحـرـكـاتـ إـلـىـ الـعـقـولـ ثـمـ إـلـىـ حـرـكـةـ أـوـلـ بـحـرـكـ وـلـاـ يـتـحـركـ .ـ وـأـمـاـ الزـمـانـ فـتـنـأـلـ بـالـحـرـكـةـ أـشـدـ الـانـصـالـ كـاـ يـذـهـبـ أـرـسـطـوـ وـكـاـ يـقـرـدـ السـهـرـوـرـدـيـ ، فـالـزـمـانـ مـقـيـاسـ الـحـرـكـةـ بـحـسـبـ الـمـتـقـدـمـ وـالـمـتـأـخـرـ ، إـذـ أـنـ تـعـادـلـ الـمـتـقـدـمـ وـالـمـتـأـخـرـ تـنـاؤـلـ لـلـقـبـلـيـةـ وـالـبـعـدـيـةـ وـهـاـ طـرـفـ الـقـيـاسـ الـزـمـانـىـ ، وـلـاـ يـمـكـنـ فـصـلـ الـحـاضـرـ عنـ الـمـاضـىـ وـالـمـسـتـقـبـلـ عـلـىـ رـأـيـ السـهـرـوـرـدـيـ وـمـمـاجـلـتـنـاـ لـلـزـمـانـ

تضى بنا إلى مسألة قدم العالم تلك التي أثارت المشاكل لدى المتكلمين وال فلاسفة الإسلاميين

وحل السهروودي لل المشكلة يقوم على التدرج في القدم ، فالأنوار قديمة ، والعناصر قديمة ، ولكن تنظيم هذه العناصر يتم بواسطة الأشعة الفايضة نزولاً من الأنوار المجردة ، وإن إذ فهناك تقدم بالمرتبة الأنوار على العناصر ، هذا التقدم يفضى إلى تقرير نوع من التباين في القدم بالنسبة للأنوار المجردة فتصبح العناصر محددة بالنسبة إلى الأنوار لاختلاف المرتبة في النزول ؛ وإن فالحدث اعتبارى حسب ، ولكنه في النهاية قدم .

الباب الرابع

في النفس وخلاصها

الفصل الأول :	النفس والبدن ، مشكلة الخلاص ،
الفصل الثاني :	المعرفة
الفصل الثالث :	الإدراك الحسي
الفصل الرابع :	الإدراك العقلي . النفس الناطقة
الفصل الخامس :	العمل (السلوك)

الفصل الأول

النفس والبدن

١ - لما كانت الذات الشاعرة هي ما يربطنا بالعالم بل ما يؤكد وجودنا في هذا العالم - إن كان لنا وجود غيرها على الإطلاق - تعين علينا أن نتناول بحث النفس في فلسفة مثالية هندسية تكاد تهضي بالخاصية الدائمة للتفعوص الجزيئية وتختضنها ل موضوعية خارقة تكتفف البناء الوجودي الإشرافي كله .

وأكثُر المذاهب نظرًا هو الذي يقوم على افتراض مبدأ واحد ، فإذا إقرارنا بمادية الشاملة أو تقرير الروحية كاملة ، وفي الحالة الأولى نواجه عنف المذهب الحسي وعكوفها على الواقع الملموس وعزوفها عمًا وراء الحس ، والنفس هنا ليست شيئاً على الإطلاق ، ولا اعتراف بوجودها إلا أن يقرر حسى كديمكريطس أنها مؤلفة من ذرات مادية لطيفة .

والروحية في غلوها لا ترى المادية خلال وثبات الفكر المثالية ، فتؤكد

الوجود للنفس وحدها ، فهى الذات الشاعرة كما هو عند ديكارت وهى الجوهير المدرك لأفكاره كما هو الحال عند باركلي ، فالموجودات ما هي إلا أفكار .

أما الوجودية المعتدلة عند أرسطور ومن تبعه فترى النفس قُوَّةً ما وجدت إلا لكي تحمل في بدن خاص ، فـ كل نفس جزئية خاصة بدن جزئي خاص كذلك ، وعلاقة النفس بالبدن علاقة تدبير فقط . فالنفس هي التي تتحكم في البدن وعلى هذا الأساس وحده يفسر اتحاد النفس بالجسم . فما موقف الإشراقة من هذه المشكلة ؟

تنزع الإشراقة إلى الفكرة الأللاطونية التي تقرر نطابق المادة مع الشر . فالبدن شر على النفس لأنَّه مادي ، والنسم قد غشِّها البدن بكثافته ، فهى تسمى إلى الفكاك من إسراره ، وتعاليم الإشراقة تمدُّف في مجموعها إلى تطهير النفس وتوجيهها للوصول إلى الأنوار العالية . ولما كان البدن هو مانعها من تحقيق هذا الهدف كان المروب منه واجبـاً لتحقيق الخلاص والتحرر العقلى ، إلا أنَّ للبدن - وطبعته الظلام - شوقاً لنفحات النور فهو ميال إلى سحبة النفس واستجلاء أشعتها القدسية ، إذ أنَّ طبيعته لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الأصلى للنور ، فالحب وحده هو الذي يقيم رباطاً بين النفس والبدن ، وليس هذه العلاقة علاقة علة بعملٍ ، أو عرض بمحله أى أنها ليست علة جوهرية ، فـ هي إذن (١) علاقة شرقية فقط لمناسبتها بين النفس والبدن المستعد بالزاج لقبول أفاعيلها (٢) وما المزاج إلا كفتيلة استعدت فاشتعلت من نار [وصارت] مصباحاً ، فـ كذا استدعى من واهب الصور نفسها . هي كاله واقتضت العلاقة الشوقيَّة أن يفيفض من النفس على البدن ما يمكنه قوله من القوى البدنية التي هي نظائر السكالات النفسية والأعتبرات العقلية ، فلهذا فاضت من النفس

(١) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة - فصل خامس .

(٢) التلويمات ، العلم الطبيعي ، التلويم الثالث .

على البدن توة الفضب بإزاء قرها لما تحتها ، والشهوة بإزاء محبتها لما فوقها .
فإن النور لما كان فياضاً إذاته ، لا لأمر خارج عنها يجب أن ترشح عنه وقائقه
كالآلة على البدن المستعد لقبولها .

وكان أن الجسم يميل إلى النفس ، فكذلك النفس فإنما تميل إلى البدن الخاص بها ،
وايُكن هذا الميل أنيق الحسب ، وكما أن النفس تفرض على البدن قوى خاصة
بها فكذلك البدن يجعل في النفس قوى تتعلق به ، كال姽اذية والمولدة والنامية
والجاذبة والمساك والماضية والدافعة .

وهذه القوى أى الرؤوس الثلاثة التي هي الغاذية والنامية والمولدة ،
والحوادم الأربع : الجاذبة والمساك والماضية والدافعة ، هي فروع للنور
الإلهي ، والصياغة صنم للنور الإلهي ، والصياغي كلها أصنام لروح القدس
صاحب طلسم النوع الإنساني . . . وهذه القوى تعتبر فروعاً للنور الإلهي
وفاعلاً منه من حيث أنها لا تنفرد بفعل دون الحاجة إلى النور ، (١) .

وكذلك قوى الحس الظاهرة والباطنة فهي أدوات للنفس يستعملها البدن
لإدراك العالم الخارجي وتظاهر حقيقة العلاقة بين الطاردين النفس والبدن في مداومة
عمليات الإحساس التي تطابع سوسعاً وغضوا حاسماً ، وإدراك النفس للمحسوس
هذا يكون بإشراق جضوري وهذا ينبع أنفس الناطقة ذات الطابع النوراني ؛
فالمثابات الحسية في البدن وأداتها المختلفة تقابلاً منها مناسبات نفسية تتخذ
الصبغة الإشرافية .

والاتحاد بين الطارفين غير ممكن ، لأن وجود المادة في مذهب روحي
كمذا وجود وهي ؛ إلا أن موئف المهر ورد المذهب ، الذي يتفق مع المثالية
الأنلامطونية في بجمله ، قد تابع المثالية الإسلامية إلى حد كبير فيما يتعلق بعلامة

(١) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة ، فصل خامس .

النفس بالبدن ، وعلى الأخص ابن سينا ، فقد ردد حججه دون تغيير أو تبدل إلا فيما يختص بالشكل ودواعي التصنيف المذهبى .

ويرد السهورى على أصحاب المذاهب المادية فى موضع كثيرة .

١ — النفس تدرك المعانى ، والمعانى غير مادية فيجب أن تكون الآلة التي تدركها غير متقدمة أى غير مادية ، وإذا فالنفس الناطقة غير مادية وهي غير البدن المادى .

٢ — يتحلل الفائض من الجسم ويذهب إلى الخارج ، وقد يترى عضو من الجسم ولكن النفس تبقى كما هي وحدهة منكاملة حتى بعد نلاشى الجسم أى بعد الموت .

٣ — الشعور بالذات دائمًا خلال عمليات الفكر وعدم الفيبة عنها ، مع إمكان غيابها عن أجسامنا ، يؤكد وجود مبدأ روحي وهو النفس . وهذا ما ذهب إليه ديكارت حينما قرر مبدأ المشهور Cogito ergo sum « أنا أفكراً فأنا موجود » ربّما ، والجواب على النفس الشاعرة لا الجسم ، والحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشهور تمييزاً لا عموماً في بين النفس والجسم .

٤ — ولكن هذا التمييز يخالف الواقع التجربى ، فالجسم كائن مطى ذلول للنفس ، ولا توجد رافة واحدة في حالة الصحة النفسية والجسمية تشير إلى أى نوع من الانفصال وعدم التأثر والانسجام أو التوافق بين النفس والجسم ، وأكبر دليل على ذلك ظاهر الإحساس المختلفة . فما هي أدلة الربط بين الطرفين ، تلك الأدلة التي تزكي النفس أن تؤثر في الجسم ، والتي تسمح لنا بتفسير هذه الظاهر المتعددة التي تشير في بحثها إلى نوع من الارتباط بين النفس والجسد ، قد يكون اتحاداً أو غير ذلك ؟

ولذا فشلنا في إيجاد أساس لهذه الملافة ، فتبقى ظواهر اتحاد النفس بالجسم دون

تفسير مع وجود الفصل الميئاني بين الطرفين ، وسنضطر إلى قبول تفسير بعيد عن المذهب وهو التوازي الأزلي بين الأظواهر النفسية والأحداث الجسمية وانسجامها ، بحيث تترتب الأظواهر الأولى منذ الأزل لكي تحدث حال حدوث ظواهر جسمية مناسبة لها دون نداخل أو تأثير متبادل أو ارتباط من أي نوع ، وهذا يقتضي القول بقدم النفوس وقدم الأجسام قديما مطلقا وهذا ما يرفضه السهروردي .

وقد حل هذا الإشكال بإبراد طرف غيرها يصلح في نظره لأن يكون وسيطا وهو الروح ^(١) الحيواني .

وفكرة الروح الحيواني ليست جديدة فقد أشار إليها جالينوس في طبها ، وأوردتها الإسلاميون وتكلموا عنها الغزالي في التهافت وهي نفس الفكرة التي استند إليها ديكارت في تفسير الصلة بين الأظواهر النفسية والأظواهر الجسمية . فماحقيقة هذه الفكرة وما مدلولها ؟

النفس نورانية اطيفية والبدن بروزخى ظلمانى كثيف ، ولا يمكن الانصال بينما انصادهما ، يجب أن يكون هناك ومهللة ينتقامان عنده يكون منها من الطيف والكثيف ووسطا بينهما ، وهذا هو الروح الحيواني ، وهو بخار اطيف صادر من التجويف الأيسر من القلب ، ومنبعث في سائر أعضاء الجسم ، وعن طريقه تدبر النفس البدن ، ويحمل الدم هذا الروح في مرياه ، وذلك بعد أن يكتسب الساطان النورى ^(٢) من النفس الناطفة . ولما كان هذا الروح - في النورية والاشتعال - كمrag موضوع في التجويف الأيسر من القلب ، فتيلته البخارات السارية إليه من الآية ، ودهنه الدم المتجذب إليه من الكبد ، والحس والحركة

(١) هيكل النور س ٥٣ .

(٢) والراد بالساطان النورى السكيفية النورية التي تحصل له من النفس الناطفة وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور - راجع هيكل النور س ٥٣ .

نوره ، والحياة ضوئه ، والشدة حرارته ، والغضب دخانه ، ولما لم يكن في العناصر والعنصرات ما هو أشد مناسبة منه للنور - مع أن النور بطبيعته يميل إلى الأنوار ويفرح بما المناسب ، وينفر عن الظلمات ، ويستوحش منها المضادة - صار هو المتعاق الأول للنور الإسفهنة ، ويدوم تعلقه بالحياة التي هي ضوء المراج بدؤام الدهن والفتيلة ، ويزول التعلق ويتوت البدن بانتفاء ضوء المراج بانتفاء الدهن أو الفتيلة ، وهو مبدد في جميع البدن ، وكل جزء من هذا الروح في أي عضو كان ، فهو أيضا كمراج بذاته ذي شعلة ، وإن كان اشدة اتصال النفس بالبدن ، واتحادها به ، وغلبة نورها على الأنوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة ، بل لانصار الأنوار بعضها بعض يتخيّل أن جميع تلك السرج والشعل سراج واحد ، وشعلة واحدة ؛ وهو حامل القوى النورية أي الجسمانية ، من المدركة والمحرك بأقسامها . وينصرف النور الإسفهنة في البدن بتوسطه ، فإذا لابد في تصرف اللطيف في الغاية في الكشف في الغاية ، من متوسط يكون له مناسبة معهما ، بأن يكون متواصلا بينهما فيكون ألهاف من الكشف وأكشاف من اللطيف ، ويعطيه [للبدن] النور بإفاضته عليه القوى النورانية الإسفهندية . (١) ونستخلص من هذا النص الآراء التالية :

- ١ — هناك صلة بين مراكز الحساسية وأعضاء الجسم . ومحن نفسر هذه الصلة الآن بالأعصاب ، أما حسب رأى السمروردى فالقوى الحركة والمدركة تسرى في البدن بفعل جرم بخارى لطيف يتولد من اطائف الأختلاط .
- ٢ — مصدر هذا الجرم هو التجويف الأيسر من القلب .
- ٣ — هذا الجرم لا يندفع من القلب أتوماتيكيا (تلقائيا) بل بمساعدة السلطان النورى الذي يكتسبه من النفس الناطقة ، أى بعد إشراق نورانى عليه .

(١) شرح هياكل النور . المبكل الثاني (مخطوط) .

٤ — هناك صلة وثيقة بين اعتدال هذا الجرم وانحرافه من ناحية ، والحياة والموت من ناحية أخرى .

وفى هذه الآراء ما يستوقف النظر :

أولاً : سبق أن فصل السهر وردي فصلاً وامضاً بين النفس والجسم ، باعتبارهما جوهرين مختلفين نوعاً ، فهو يحاول بهذا الجرم الحيواني اللطيف أن يصل النفس بالجسم ، ولكن مما كانت درجة اطلاقة لهذا الجرم فهو جسم على أي حال فكيف يمكن أن تؤثر النفس في جسم ، أو أن تجعله وسيلة وآلة لتأثيرها ، وهذه الاستحالة راجعة إلى أن الوجود لا يتدرج من العالى إلى السافل تدرجًا كيناً ، إذ أن هناك تمييزاً أساسياً بين النور والظلام ، والروح والمادة ، ولا يمكن أن يلتقيا عند وسط لعدم إمكان قيام وسط بينهما .

وتزداد المشكلة تعقيداً بقوله : « بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة » . فما طبيعة هذا السلطان النورى الذى يؤثر على جسم مادى ؟ وإذا كان النور يؤثر على الروح الحيوانى وهو جسم فلم لا يؤثر على الجسم مباشرة ؟

هذه مشكلة المذاهب الذى تعميم تعارضها جوهرياً بين النفس والجسم ثم تحاول حل مشكلة الوحدة الواقعية الملموسة بين النفس والجسم فتشغل وتتفق في الثنائية .
ثانياً : وثبتت شىء واضح من عبارة المؤلف ، وهو قوله عن الجرم الحيوانى إنه مطيئة النفس الناطقة ، وإنه إذا كان معتدلاً - ومعنى ذلك أن يكون بدن صاحبه سليماً معافاً - ظلت النفس الناطقة تمتلك هذا الجرم ، ومعنى هذا استمرار الحياة بالنسبة للبدن ، وأما إذا انحرف الجرم ، أى كان صاحبه معتدلاً ، فإن النفس الناطقة تترك البدن الذى فيه هذا الجرم ومعنى ذلك انعدام الحياة الجسمية أى الموت .
ويستخلص من هذا أن مسألة الحياة أو الموت بالنسبة للبدن ترجع إلى البدن نفسه ، وإلى احتفاظه بقواه وسلامة أعضائه ، إذ لأنتأثير للنفس على البدن من هذه

الناحية ، فالموت والحياة يتعلمان بطبيعة البدن ، وهذا موقف أساسى من مواقف الفلسفة المادية التي ترى الموت في انحلال البدن والحياة في سلامته .

٣ — والكلام عن اتصال النفس بالبدن يثير مشكلة هامة ، فهل وجدت النفس قبل البدن أم بعده ؟ أم وجد الإنسان معها ؟ يقرر السهروردى أن النفس الإنسانية لم توجد قبل البدن ، وهذا عكس ما يقرره أفلاطون وأنباع الأفلاطونية الحديثة ، وهو يرد (١) على القائلين بقدم النفس مفندا آرائهم :

١ — إذا كانت النفس قديمة فـا الدافع الذى أغراها بمفارقة (٢) عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات ؟ وعلى حسب مذهبـه ، ماهو فى عالم النور لا يشـاق موجودات عالم الظلام . وقد يمكن الرد على هذا الاعتراض بـ فكرة الخطـيـة الـديـنـيـة ، وكيف أن النفس الناطـقة تركـت مـقـرـها فى عـالـمـ الـعلـوىـ نـتـيـجـةـ لـخـطـيـةـ الـأـصـلـيـةـ ، ولـكـنـ السـهـرـورـدـىـ لمـ يـتـعرـضـ لـذـلـكـ .

٢ — كيف جبـستـ النفسـ وأـينـ قـهـرتـ ؟ وما السـبـبـ فى اـنـطـلـاقـهاـ منـ حـبـسـهاـ فىـ وـقـتـ دونـ آخرـ ؟ وهـلـ يـصـحـ أنـ يـحـبسـ الـقـدـيمـ فـىـ الـأـكـوـانـ الـحـدـيـثـ ؟ أـىـ هلـ يـصـحـ أنـ تـنـصـلـ النـفـسـ وـمـىـ قـدـيمـ بـالـجـسـمـ وـهـوـ حـدـيـثـ ، وـيـمـكـنـ الرـدـ عـلـىـ هـذـاـ الـاعـتـرـاضـ بـأـنـ لـاـ مـانـعـ مـطـلـقاـ مـنـ اـنـصـالـ الـقـدـيمـ بـالـحـادـثـ اـنـصـالـ الـمـتـقدـمـ فـىـ الـمـرـتـبـةـ عـلـىـ الـأـخـسـ فـيـهاـ .

٣ — وـنـزـوـهـاـ إـلـىـ عـالـمـ الـحـسـ مـعـنـاهـ أـنـ شـيـئـاـ يـجـذـبـهاـ إـلـىـ هـذـاـ عـالـمـ ، أـىـ أنـ

(١) يلاحظ أن السهروردى يستعمل نفس حجاج ابن سينا في الاعتراض على قدم النفس .

(٢) المياكل - الميكل الثاني ص ٥٥ ، وهو يورد نفس الاعتراض في حركة الإشراق .

« إن كانت النفوس الناطقة موجودة قبل الصيامى فلم يعنها حجاب ولا شاغل من عالم النور الحض لأنهما من نواعي تعاق البدن . وقد فرضت مجردـةـ منـ جـمـيعـ الـعـلـاـقـاتـ ، فـلـاـ اـنـفـاقـ ولاـ تـبـيرـ ، وإذـنـ فـتـكـونـ النـفـوسـ قـبـلـ الـأـبـدـانـ كـامـلـةـ ، وإذـنـ فـتـصـرـفـهاـ فـىـ الـأـبـدـانـ لـامـعـنـىـ لهـ ، لأنـهـ فـىـ الـأـصـلـ مـوـجـهـ إـلـىـ تـحـصـيلـ الـكـلـاـلـ وـقـدـ حـصـلـ . فـوـجـودـ الـجـسـمـ الـمـعـطـلـ لـالـنـفـسـ عـنـ التـوـرـيـةـ لـلـازـوـمـ لهـ » .

البدن هو الذي يجذبها إليه ، وهل يصح أن يجذب الحادث القديم ، ويغيره بترك عالم القدس ؟

ويمكن الرد على هذا إذا عرفنا أن النفس شخصية أي أن كل نفس معينة منفردة عن النفوس الأخرى ، ولكل نفس شخصية بدن شخصي تتصل به اتصال الشيء بلوارقه فليس هناك جذب ينبع عنه انفعال بل ترتيب في طبيعة النفس المعينة يحتم أن تتصل بهذا الجسم المعين لا بأى جسم آخر سواه .

٤ - إن وجدت النفس قديماً في عالم القدس فكيف تميز النقوس بعضها عن بعض ؟ والذى يميزها هي العوارض ، أما نوعها فتفق ، ولا محل لها ، ولا فعل ولا انفعال ، إذ هذه توابع للبدن ، أي أنه يقصد إلى القول بأن النفوس مادامت متفقة في النوع فهي متشابهة ، واختلافها يكون في العوارض والأواخر التي لا تتعلق بها إلا بعد اتصالها بالبدن ، وإن فوجود النفس قبل البدن لا يصح إلا على أساس اتحاد النفوس كلها دون تمييز .

٥ - الأنوار المدببة إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلاً - أي في بدن من الأبدان - فليس بمدببر ، إذ المدببر هو ما يتصرف في بدن ، ولا تصرف فيه بالغرض فوجوده معطل ، لأنغاية في إيجاد النفوس وصوتها إلى كالاتها التي هي التجدد الخضر بواسطه تدبير الأبدان ، فإذا لم نسكن مدبرة كانت معطلة في الأزل ، ولا معطل في العالم لأن الأنوار الإلهية الصادرة عنه بواسطة الأنوار المقلية وغيرها من الحركات الفلسفية إنما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضي حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذي كمال بمحسب استعداده .^(١) وإن فاتصال النفوس بأبدانها اتصال أزلي ، ومعنى هذا انتفاء سبق وجود النفس على الجسم ، بل أن النفس المعينة توجد جسم معين ، وتستمر هذه النفس

(١) حكمة الإشراق - مقالاً رابعاً .

الخاصة بهذا الجسم ، وهي على هذا النحو من التعيين إلى الأبد ، بقطع النظر عن تلاشى البدن وفاته إذ أنها تنظر إلى نفس يعينها بدنٌ خاص ، وبظل تعيينها أو تحديدها أو شخصيتها حتى بعد زوال الجسم ، وعلى هذا الاعتبار وحده يمكن فهم الاتصال الأبدى للنفس بالجسم . وهذا الموقف يبطل القول بالتاسخ ، لأن التاسخ معناه اتصال نفس جديدة ببدن جديد ، والنفس لا تتعلق إلا ببدن معين له استعدادات معينة ، وليس معنى اتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أبداً عدم إمكان التجدد الروحي والوصول بل الطريق مفتوح للسائلين .

وقد كان موقف السهروردى من إنكاره لقدم النفوس وجودها قبل البدن مثار نقىد من تلامذته . فالشيرازى شارح حكمة الإشراق يذكر أن أفلاطون ذهب إلى قدم النفوس ، وهو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه لقوله « الأرواح جنود مجنة » ، فما تعارف منها اختلف وما تناكر منها اختلف ، وقوله : [أى أفلاطون] « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام » . وإنما قيده بألفي عام تقريراً لإفاده العوام ، وإنما قليلاً قبلية النفس على البدن مقدرة محدودة ، بل هي متاهية أقدمها وحدوده ، ويمذهب أفلاطون أيضاً إلى أن وجود النفس ضرورة مسلحة من حيث أنها مملوؤ اعنة تامة ، وإن لزم وجود النفس مع البدن كان معنى هذا توقف وجود النفس والبدن معاً على العلة التامة . وهذا باطل فالنفس سابقة على البدن في وجودها .^(١)

واعتراض تلامذته على موقفه اعتراض منطق ، فالإشراقية تتجه مع الأفلاطونية في كثير من المواقع الرئيسية ، واعتبار سبق النفس في الوجود على الأبدان تجتنبه ضرورات المذهب الذى يجعل من النفس موجوداً أشرف من الجسم ، فلا يتساوى معها في الوجود ، ونفي سبق النفس على الجسم في الوجود

(١) شرح حكمة الإشراق لشيرازى — مقالة رابعة .

يقتضى نقى سبق الجسم عليها في الوجود ، فلا يبقى إلا أن يوجد البدن حال وجود الجسم .

وَلَمَا رأيْت فَتِيلَةً مُسْتَعْدَة لِلَاشْتِهَال مِنَ النَّارِ ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْهَا شَيْءٌ .
فَلَا يَتَعَجَّبُ مِنْ حَصْولِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ عِنْدَ اسْتِعْدَادِ الْبَدْنِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ
مِنْ بَارِثَتِهَا وَأَوْهَبَهَا وَرَبِّهَا الْقَرِيبُ الْقَدِيسُ الْفَعَالُ ،^(١) أَىٰ أَنَّ الْعُقْلَ الْفَعَالَ
يَفْيِضُ النَّفْسَ عَلَى الْبَدْنِ الْمُسْتَعْدَد لِاِسْتِقْبَالِهَا ، وَشَبَهَ ذَلِكَ بِاِشْتِهَالِ الْفَتِيلَةِ
مِنَ النَّارِ ، فَعَلِمَ اِنْصَالَ النَّارِ بِالْفَتِيلَةِ وَاشْتَهَالَهَا إِلَّا أَنَّ النَّارَ الْأَصْلِيَّةَ لَمْ يَعْتُورُهَا
نَقْصٌ ، كَذَلِكَ الْعُقْلَ الْفَعَالُ وَهُوَ وَاهِبُ النَّفْوَسِ الْبَشَرِيَّةِ مِمَّا أَفَاضَ مِنْ نَفْوَسِ
فَإِنَّهُ لَا يَعْتُورُهُ نَقْصٌ مَا .

وَلِمَذِنْ فَهُوَ يَسْتَبَعِدُ فَكْرَةَ خَلْقِ النَّفْوَسِ ، كَمَا رَفَضَ القَوْلَ بِقَدْمَهَا ، وَيَحْلِلُ
الْإِشْكَالَ عَنْ طَرِيقِ الْفَيْضِ أَوِ الإِشْرَاقِ ، كَمَا يَفْيِضُ الْأَشْعَةُ مِنَ الشَّمْسِ ، وَالْمَلَبُ
مِنَ النَّارِ . وَسُنْرَى أَنَّ الْفَيْضَ أَوِ الإِشْرَاقَ لَا يَفْسُرُ مَشْكُلَةَ الزَّمَانِ ، لَأَنَّهُ مَادَامُ
لَا يَعْلُمُ عَلَى الزَّمَانِ - وَافْتَرَاضُهُ عَدْمُ تَعْالَيهِ عَنِ الرَّوْمَانِ نَاتِحٌ مِنْ حَصْولِهِ
فِي الْوِجْدَوْنِ ، وَالْوِجْدَوْنِ مَقَارِنُ الزَّمَانِ - فَهُوَ فِي الزَّمَانِ ، وَمَا دَامَ كَذَلِكَ فَيَجِبُ
تَفْسِيرُ مَوْضِعِهِ فِي الزَّمَانِ الْمُطَرَّدِ . وَتَبَقِّيَ الْمَشْكُلَةُ قَائِمَةً فِي نَطَاقِ مَشْكُلَةِ الْفَيْضِ الْعَامَةِ .

وَافْتَرَاضُ حَصْولِ النَّفْسِ عَنْ طَرِيقِ الْفَيْضِ قَدْ يَجْعَلُ الْبَعْضَ يَتَوَمَّ
أَنَّهَا الْوَاحِدَ ، « فَمَنْ نُورَ مِنْ أَنوارِ اللَّهِ الْقَائِمَةُ لَا فِي أَيِّ . . . » مِنَ الْمَشْرُقِهَا
وَإِلَى اللَّهِ مَغْرِبَهَا . . . وَقَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الْقَدِيسِ : « كُنْتَ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحَبَبْتَ
أَنْ أَعْرَفَ خَلْقَنِي فَبَهِ عَرْفَوْنَ . . . » وَهُوَ يَرْدُ عَلَى هُؤُلَاءِ الْوَاهِمِينَ وَهُمْ
الْحَلْوَلِيُّونَ بِقَوْلِهِ « وَجَمِيعُ النَّاسِ لَمَا تَنْفَطُنَا أَنَّ هَذِهِ غَيْرُ جَسْمِيَّةٍ تَوْهُمُوا
أَنَّهَا الْبَارِيُّ تَعَالَى ، هُؤُلَاءِ مُخْطَمُونَ وَذَلِكَ :

(١) الْمِيَاكِلُ - الْمِبْكَلُ الرَّابِعُ - الْفَصْلُ الْأُولُ مَسْ ٥٩ .

١ — لأن الله واحد والنفوس كثيرة^(١) ، وتفسیر ذلك أنه لو كانت النفوس توافـق نفـساً واحـدة لـأطـاع زـيد عـلـى مـا اطـاع عـلـيـه عـمـرو ، وـلـاشـاهـة إـدـراكـات الـأـفـرـاد ، وـهـذـا غـير مـشـاهـدـ فـالـوـاقـع . وـإـذـن فـالـنـفـوـسـ مـخـتـلـفةـ وـمـتـعـدـدةـ .

٢ — ومن ناحية أخرى كيف يتصل الله بالبدن وقواه ؟ وكيف تخضع القوى الإلهية لقوى البدن ؟ وكيف يتحكم البدن في ذات الله ويحمله ودهن إشارته ؟ ويتناول بعد ذلك القائين بوحدة الوجود فيقول :

« وجـاعة تـوهـوا أـهـمـا جـزـءـ مـنـهـ ، وـقـدـ بـرهـنـ عـلـى فـسـادـ مـعـقـدـمـ بـقـوـلـهـ . »

٣ — الله لا يقبل التجزئة لأنـه ليس بـجـسـمـ فـكـيفـ تـشـهـيـ النـفـسـ النـاطـقةـ جـزـءـاـ مـنـهـ . »

٤ — إنه ليس هناك من يستطيع تجزئـةـ ذاتـ اللهـ ، وإـذـا تـرـكـتـ الذـاتـ وـشـأنـهاـ فالـوـحدـةـ أـفـضـلـ هـاـ مـنـ الـانـقـاسـامـ . »

انضـحتـ لـنـاـ مـاـ سـبـقـ حـقـيقـةـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ النـفـسـ وـالـبـدـنـ ، فـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ قـيـامـ المـذـهـبـ الـإـشـرـاقـ عـلـىـ حـقـيقـةـ جـوـهـرـيـةـ ، وـهـىـ اـعـتـبارـ المـادـةـ دـدـمـاـ عـصـاـ ، إـلـاـ أـنـ ضـرـورـةـ تـفـسـيرـ الـوـاقـعـ الـحـيـيـ اـفـتـضـتـ التـعـرـضـ لـحـقـيقـةـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ النـفـسـ وـالـبـدـنـ ؛ وـيـنـقـدـ السـهـرـوـرـيـ وـرـدـيـ مـوـقـعـهـ مـوـقـعـهـ فـيـاـ يـقـرـرـهـ مـنـ وـجـودـ النـفـسـ قـبـلـ الـبـدـنـ ، وـلـاـ يـقـبـلـ الـفـكـرـةـ الـأـرـسـطـيـةـ وـهـىـ الـتـىـ نـسـلـ بـاـتـحـادـ النـفـسـ بـالـجـسـمـ اـتـحـادـاـ جـوـهـرـيـاـ ، وـتـفـسـرـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـهـماـ عـلـىـ أـنـهـاـ عـلـاقـةـ تـدـبـيرـ ، أـمـاـ السـهـرـوـرـيـ فـلـاـ يـقـرـرـ

(١) هناك نفوس كثيرة لا نفس واحدة وقد رفض السهروردي انتراض كثرتها قبل حلولها في البدن لأنـهـ ماـ لـهـ مـاـ لـهـ يـعـزـهـ حـيـنـذـكـ ؟ أـمـاـ وـجـدـتهاـ قـبـلـ الـبـدـنـ فـيـدـ عـلـىـ القـائـينـ بـهـاـ أـنـ النـفـسـ لـاـ يـعـكـنـ أـنـ تـقـمـ بـتـحـلـ فـيـ كـثـيـرـ الـأـبـدـانـ . وـبـيرـ اـخـلـافـ النـفـوسـ بـقـوـلـهـ : ولـكـنـ هـذـاـ اـخـلـافـ فـيـ الشـدـةـ يـكـوـنـ بـيـنـ جـمـوعـاتـ مـنـ النـفـوسـ ، كـلـ جـمـوعـةـ هـدـدـ أـفـرادـهـ لـاـ مـتـنـاهـ وـلـهـ وـرـبـةـ وـاحـدةـ وـيـعـيـزـهـاـ مـنـ بـعـضـهـاـ خـصـائـصـ الـبـدـنـ وـقـالـيـتـهاـ ، ثـمـ الـاـنـفـاقـاتـ الـحـاـصـلـةـ مـنـ الـمـرـكـاتـ الـفـاسـكـيـةـ ، وـيـكـوـنـ هـذـاـ اـخـلـافـ مـنـ حـبـ شـدـةـ الـنـورـيـةـ . » حـكـمةـ الـإـشـرـاقـ – مـقـاـلـةـ رـابـعـةـ .

الاتحاد الجوهرى بينهما ، ويرى أن العلاقة شوقية بحثة ، ومن حيث العلاقة نرى أن شقة الخلاف ليست بعيدة بين علاقة التدبير وال العلاقة الشوقيه ، فالاولى تتضمن معنى التعلق بالبدن والعكوف على النصرف فيه ، والانشغال بأمره ، أما الثانية فإنها تتضمن ميلاً فيزيقاً بسيطاً من نفس خاصة لبدن خاص بها ، وهذه العلاقة البسيطة هي كل ما يربط النفس بالبدن من الناحية الطبيعية البحثة ، أما من الناحية الميتافيزيقية فإن المذهب الإشرافي يتصف بمثل هذه العلاقة ، فالنور لا يشقاق الظلام ، ويصبح أى ارتباط بين النفس والبدن من قبيل الأوهام . ومذاهب الفيوض تعتبر البدن شرًّا وترى في تخلص النفس منه مشكلة هامة يتوقف عليها مصيرها . فالمثل الأعلى للنفس أن تتحرر من المادة التي تنبعها من الرق إلى العالم العقلى الذى صدرت عنه ، وغايتها المثل أن تلتفى مراتب الوجود ليزداد ما تستقبله من إشراق ، ولا يحصل لها هذا إلا بابتعادها عن عالم الصور والأشكال ، ورحيلها إلى حيث تحيى في عالم الدوام والأبدية .

ولكن كيف يتم هذا التحرر وكيف يحصل الخلاص ؟

إنه يتحقق بالمعرفة والسلوك ، بالعلم والعمل ، أو بالنظر والمجاهدة ، أو بمعنى آخر عن طريق توجيه الإرادة والعقل حتى يتم اتحادها وتصل النفس إلى أسمى غاياتها ، وهى التخلص من البدن والوصول إلى مرتبة الغبطة الناتمة ، فليبدأ المرء بتغيير اعتقاده في حقيقة الوجود ، ثم يسلك سلوكاً يتفق مع حقيقة هذا الاعتقاد ، أى أن يبدأ الإنسان بالتسليم بسلطان نور الأنوار وغلوة الأنوار القاهرة ، وإنفرادها بالوجود دون الظلام فهو لا وجود ، وأما سلوكه بمقتضى هذا الاعتقاد فهو مجاهدته لنفسه حتى تخلص من البدن المظلم المادى الذى يخشى نقاءها ويشبع الشر في جوانبها ، ومتى تخصصت منه استطاعت أن ترقى في مدارج النور حتى تصل إلى الحق وهذا منهى أهداف السالكين .

فللخلاص إذن طريقان يلتقيان عند نقطة واحدة : أولها طريق المعرفة ، رثانياًهما طريق العمل ، ونريد أن نحدد وسائل الطريق الأول وسبله ، ثم نتناول طريق الثاني بالتفصيل .

الفصل الثاني

المعرفة

١ - يضع الفلاسفة الصوفيون مشكلة الخلاص على رأس المذاهب التي يصيغونها ، ويحملونها نقطة البدء في أي بحث وجودي أو استمولوجي ، فوجود النفس في عالم المادة شر يجب التخلص منه بالنظر والعمل - كما يبنا - واتحاد النظر بالعمل في سهل الوصول إلى هذا الهدف يرجع إلى موقف سocrates الأساسي في التوحيد بين العلم والفضيلة ، والنظر والعمل في ميدان الأخلاق ، أي فيما يختص بمبدأ الخير والشر . وإخضاع القيم الوجودية والإستمولوجية لمبدأ الخلاص إدخال طاف في باب الأخلاق وإخضاعها لمبدأ الخير والشر بمعنىهما الوجودي والأخلاقي معاً .

وفي الإشراقية لا يتحد النظر بأعمل حسب ، في المراحل الأولى لسلوك النفس وترقيها في مدارج السمو الروحي ، بل تحدى اتحاداً أساسياً بين العقل الموجد وفعل المعرفة ، أو تطابقاً تاماً بين وسائل المعرفة ووسائل الإيمان ، فالشعاع الذي يشيد الوجود هو الذي يحمل المعرفة للموجود الذي يشرق عليه وهكذا تنظم الوجود نطاقات من الأشعة المشرقة التي تلقى المعرف على الموجودات التي تشرق عليها .

وتدرج إشارات المعرفة من العقول العليا إلى روح القدس أو العقل الفعال عند ابن سينا كما يبنا . وروح القدس هو المكلف بالمعرفة الإنسانية . ويتلقى روح القدس إشارات المعرفة عن العقول العليا وعن الواحد أو نور الأنوار . ولما كان روح القدس هو كله الله في العالم الأرضي وهو الواسطة بين الخلق الإنساني والعالم الأعلى لذلك فإن أي بحث عن المعرفة الإنسانية يجب أن يتوجه إليه . هذا

بالإضافة إلى ما أشرنا إليه حين الكلام على تخطيط الوجود النوراني ، من أن نور الأنوار يتصل مباشرة بجميع الموجودات دون وساطة الأنوار العليا ، وعلى ذلك فإن هناك طريقة آخر وهو إشراق الواحد على النفس الإنسانية بالإضافة إلى إشراق روح القدس عليها . ويتضارب هذان الطريقان في تخلص النفس وتوجيهها للوصول إلى أبيها المقدس وهو روح القدس ، ثم ل تمام الرحمة إلى الواحد أو نور الأنوار .

٢ - وإذا أردنا التعرض لبحث مشكلة المعرفة - أي معرفة النفس الإنسانية - تعين علينا أن نلتقي ضوءاً على الإدراك سواء كان حسياً أم عقلياً أم مباشراً .

فإدراك الحسي يقوم على الاتصال المباشر بين الحس والمحسوس ، وتدخل النفس الحيوانية لتنظيم هذا الاتصال وإيجاد الصلة بينه وبين السكينان النفسي الكلى (النفس الناطقة) . والإدراك العقلي يقوم على تناول الأمور العقلية أي الأفكار ، وهذه الأفكار إما أن تكون عادية يجردها العقل من المحسوس أو يستنبطها الفهم من أفكار مرتبة بطريقة ما ، أو تكون الأفكار أinsi من أن يدركها الذهن الإنساني بقواء المحدودة كأن تتعلق بوجودات لا يحدوها زمان أو مكان ، وطريق المعرفة في هذه الحالة هو الحدس أو الإدراك المباشر الذي تنشئ المعرفة فيه على الذهن العارف عن طريق الإلهام والتلويز ، وهناك نوع ثان من الحدس لا يتطلب قوة خارة وقد يكون حسياً أو عقلياً وهو يرجع إلى ميزة خاصة للذهن الذي يحيط الموضوع بنظرة بمجموعه شاملة وبنفسه إلى صيمه . ويختلف الإدراك باختلاف موضوعه ، فالماديون يجعلون الإدراك الحسي أساساً للمعرفة (هيوم) ، والعقليون الذين يرون في الفكرة موضوعاً للمعرفة (باركلي) لا يقيمون وزناً للإدراك الحسي ، أما الوجوديون المعتدلون ويمثلهم الأرسطيون ، فيقبلون الإدراك الحسي والإدراك العقلي ؛ وقد تأثر الإسلاميون منهم بالآفلاطونية المحدثة فأكلوا الإدراك العقلي بالحدس الصوفى ، ونبعد طائفته من الروحيين الذين يرجون

الإدراك الإنساني في جملته وتفصيله إلى الله بدون تدخل من النفس الإنسانية إلا من حيث أنها مستقبلة للمعارف ، وقد نُسْلِح بالأشاعرة هؤلاً . مع شيء من التجاوز - أما مالبرانش فإنه الممثل الحقيقي لهذه الطائفة حيث تلعب العناية الإلهية دوراً رئيسياً ، فأنتباه (١) النفس لناق المعرفة هو صلاتها الأبدية في اتجاهها إلى الله الذي يتكلّف بالقيام المعرفات على النفوس المخلصة المنبسطة للحق .

٣ - فَأَيْ طَرِيقٍ إِذْنَ يَسْلُكُ الْإِشْرَاقِيُّونَ ؟ وَكَيْفَ تَحْصُلُ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ ؟

هناك موقفان : أحدهما مؤقت والآخر أساسى ، أما الأول فهو الموقف الذى اتخذه الفارابى وابن سينا بقصد الإدراك الحسى والعقلى . وأما الثانى فهو الإدراك المباشر عن طريق الإشراق .

واعتبار الموقف الأول مؤقتاً يرجع إلى اعتبارات مذهبية صوفية ، فالنفس وقد بدأت حياتها بالاتصال بالجسم ف يجب أن تدرك شئون هذا الجسم وأن تدرك العالم الخارجى عن طريقه ، وعلى هذا فوسيلتها هي الإدراك الحسى ، وبليه التجريد والتعقل . ولما كان اتصال النفس بالجسم اتصالاً مؤقتاً ، وستختلس كل نفس من الجسم الخاص بها على قدر مجاهدتها له ومداومتها على التأمل ، لذلك كان الطريق الطبيعي للمعرفة طريقاً مؤقتاً تسلكه النفس في أولى مراحل رحلتها إلى العالم الأعلى ، وإذا رجعنا إلى الموقف الميتافيزيق الإشراقية نجد المادة وقد جعلت عدماً ، فالنور وجود والظلام لا وجود ، والجسم مادة فهو عدم من الناحية الميتافيزيقية أو على الأقل يصبح وجوده اعتبارياً لا حقيقياً ، فالوجود الحقيقى للأنوار وحدها ، فالطريق الطبيعي للمعرفة قائم على تفسير الإدراك الإنساني في المرحلة التى يتصل الجسد فيها بالنفس وهى مرحلة ثانوية

(١) راجع مالبرانش « الْبَحْثُ مِنَ الْحَقِيقَةِ » الرؤيا في آفة .

وليس أساسية ، إذ أن الأجسام أشباح غير حقيقة والنفس يجب أن تتطلع إلى الثابت الدائم من الموجودات الأزلية . والإدراك المباشر عن طريق الكشف الصوفي يتم بعد تجريد النفس عن الجسم ، ولكن العامل الإشراق يتدخل حتى في أثناء اتصال النفس بالجسم ، فالعقل الفعال أو روح القدس أو رب النوع الإنساني هو الذي يقيم المعرفة الطبيعية ، فهو الذي يجرد الصورة المعقولة و يجعلها مادة للتعقل .

ويعتمد السهروردي في كتبه على الكشف الصوفي وحده ، ويذكر في مواضع متعددة من حكمة الإشراق أنه شاهد الأنوار العليا معاينة بعد تجريده عن بدنـه . « ذرات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم من لا يشاهدها من أشياعهم . ولم يكن ذو مشاهدة وتجرد إلا اعترف بهذا الأمر . وأكثر إشارات الآنبياء وأساطير الحكمة إلى هذا ، وأفلاطون ، ومن قبله مثل سقراط ، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباز وقليس ، وكلهم يرون هذا الرأي . وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور ، وحـكـيـأـفـلـاطـونـ، عن نفسه أنه خلع الظلامـاتـ وشاهـدـهاـ . وحكـاءـ الهندـ وـالـفـرسـ قـاطـبةـ عـلـىـ هـذـاـ . »

وفي موضع آخر يذكر (١) أن النور المدبر يستطيع الإدراك المباشر بعد التجرد من الجسد ، ولذلك شاهد المتأملون ، أصحاب الرياضيات والمجاهدات ، الأنوار المجردة ، وذلك بعد انسلاخهم عن أجـانـيمـ . ومن جـاهـدـ فـيـ اللهـ حقـ جـاهـدـهـ ، وـقـهـ الـظـلـامـاتـ [أي القوى البدنية] رأـيـ أنـوارـ العـالـمـ الـأـعـلـىـ مشـاهـدةـ جـهـادـهـ ، وـقـهـ الـظـلـامـاتـ هـنـاـ . فـنـورـ الـأـنـوارـ وـالـأـنـوارـ الـقـاـمـرـةـ مـرـئـيـةـ بـرـؤـيـةـ النـورـ الإـسـفـيـدـ ، وـمـرـئـيـةـ بـرـؤـيـةـ بـعـضـهـ بـعـضـاـ ، وـالـأـنـوارـ الـجـمـرـدـةـ كـلـهاـ باـصـرـةـ وـلـيـسـ بـصـرـهـ يـرـجـعـ إـلـىـ عـلـمـهـ ، بلـ عـلـمـهـ يـرـجـعـ إـلـىـ بـصـرـهـ ، وـكـلـ مـاـ فـيـ الـبـدـنـ ظـلـ النـورـ

(١) مـقـالـةـ ، فـصـلـ ٦ـ – حـكـمةـ الإـشـرـاقـ .

الإسفهند [النفس الناطقة] ، والهيكل [الجسم] طلسنه . .
وجاء في التلويحات بخصوص منام رأى السهروردي فيه أرسطو وطلب إليه
خلاله أن يطلعه على حقيقة العالم والمعرفة قال :

« ... ثم أخذ يشى على أستاذه ، أفلاطون ، الإلهى ثناء تغييرت فيه ، فقلت : وهل
وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال : ولا إلى جزء من ألف جزء من
رتبته . ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فـا التفت إليهم ، وترجمت إلى أبي يزيد
البسطاني وإلى محمد بن سهل بن عبد الله التستري وأمثالهم فـاكـأنـهـاستـبـشـرـوقـالـ :
أولئك هـمـ الـفـلاـسـفـةـ وـالـحـكـمـاءـ حقـاـ ، ماـ وـقـفـواـ عـنـ الـعـلـمـ الرـسـمـيـ بلـ جـاـزوـواـ إـلـىـ
الـعـلـمـ الـخـضـورـيـ الـانـصـالـيـ الشـهـوـدـيـ ، وـماـ اـشـتـغـلـواـ بـعـلـاـيـقـ الـمـيـوـلـيـ ، فـلـهـ الـلـقـيـ
وـحـسـنـ مـآـبـ . . (١) »

والذى يهدف إليه هذا النص واضح ، وهو أن الفلسفة المثانية
 أصحاب الحـكـمةـ الـبـحـثـيـةـ وـالـمـعـرـفـةـ الـبـرـهـانـيـةـ لاـ يـرـقـونـ إـلـىـ مرـتـبـةـ أـصـحـابـ
الـحـكـمـةـ الـذـوـقـيـةـ أـبـاعـ أـفـلـاطـونـ الإـلـهـىـ :ـ وـمـعـ أـنـ السـهـرـوـرـدـيـ يـوـردـ هـذـاـ
الـكـلـامـ عـلـىـ لـسـانـ أـرـسـطـوـ فـمـنـ حـصـلـ لـهـ ، إـلـاـ أـنـ هـذـاـ النـصـ يـوـردـ رـأـيـاـ
يـخـالـفـ مـوـقـعـ أـرـسـطـوـ الـأـسـاسـيـ ؛ـ وـيـعـكـنـ أـنـ يـفـسـرـ هـذـاـ بـمـاـ وـرـدـ فـيـ النـصـ
مـنـ قـوـلـهـ :ـ وـتـغـيـرـتـ فـيـ هـذـاـ الثـنـاءـ عـلـىـ أـفـلـاطـونـ مـنـ أـرـسـطـوـ ،ـ وـمـعـنـيـ
هـذـاـ أـنـ السـهـرـوـرـدـيـ يـعـرـفـ أـنـ مـذـهـبـ أـرـسـطـوـ يـخـالـفـ مـذـهـبـ أـفـلـاطـونـ وـيـهـاجـهـ
وـخـصـوصـاـ نـظـرـيـتـهـ فـيـ الـمـثـلـ الـعـقـلـيـ وـالـمـعـرـفـةـ الإـلـهـيـ ،ـ فـكـيـفـ بـهـ يـذـنـ عـلـيـهـ .ـ
وـيـقـبـلـ آـرـاهـ ؟ـ يـفـهـمـ مـنـ هـذـاـ أـنـ أـرـسـطـوـ رـجـعـ عـنـ رـأـيـهـ [ـ حـسـبـ السـهـرـوـرـدـيـ]ـ
فـيـ حـيـاتـهـ الـأـخـرـىـ بـعـدـ أـنـ اـنـصـلـ بـالـعـالـمـ الـعـقـلـيـ وـقـبـلـ مـوـقـعـ أـفـلـاطـونـ فـيـ الـمـثـلـ
وـالـمـعـرـفـةـ الـعـقـلـيـ .ـ

ويقصد السهروري من هذا النص أيضا إلى مهاجمة المذهبية الإسلامية وهدم الأساس الذي تقوم عليه ، وربما أشار السهروري إلى ما قيل عن أرسطو من أنه رجع في آخر أيامه عن الاعتراضات التي وجهها إلى المثل في ما بعد الطبيعة ، تلك الاعتراضات التي رددها المشافون فيها بعد . ومهما يكن من شيء فإن السهروري يضع الحكمة البحيثية في مقابل الحكمة الذوقية : والأولى أدواتها الإحساس والعقل ، والثانية اتصال مباشر بموضوعات المعرفة وإشراق وتنوير . والنوع الأول من المعرفة هو النوع الطبيعي الذي يحصل في حالة اتصال النفس بالبدن ، فيكون فيه الإشراق نسبيا على قدر استطاعة النفس التحمل من ظلمة الحس وعتمة البدن ، والعنصر الإشراقي يرد عليه من عقل سام هو رب النوع الإنساني ، وتدرج النفس في مراتب السالكين يقربها شيئا فشيئا من تلقي فيوض العرفان من أبيها المقدس ونور الأنوار .

فليست هناك إذن شروط خاصة للمعرفة المباشرة إلا في خلاص النفس من البدن . والمعرفة المباشرة ويمثلها الحدس تتطلب شروطا هي أقرب إلى قبول المبدأ الذي يقوم عليه الحدس الصوف أي المعرفة المباشرة في أعلى مراتبها ، فديكارت يرى أن تهيأ النفس لاستقبال الحدس بتنقيتها من الشواغل ، وتركيز الذهن في الموضوع المراد تلقي حدس فيه (أي الانتباه) ، غير أنه يضع العناية الإلهية كحافظة للمعرفة الإنسانية من الشيطان الماكر الخبيث أي من الاتجاه إلى الخطأ ، ما دامت وسائلنا المنطقية صحيحة ، وسند الحدس هنا إيمان مطلق بالعناية الإلهية . أما مالبرانش فإنه أقرب إلى الموقف الصوف من ديكارت فهو يتطلب توجيه النفس إلى الذات الإلهية وتطهيرها من شواغل الحس وتحميم كل عناصرها لإحداث لحظة الانتباه التي هي تهيو لتألق العرفان . والسهروري يستعمل الطريق الطبيعي للمعرفة في عرض ما عاينه مشاهدة بطريقة تفصيلية ، وهذا يتطلب براهين إقناعية ، وهذا هو المراد بالمعرفة البرهانية أي البحيثية ،

وهذا هو الطريق الوحيد عند من ليست لديهم القدرة على الإدراك المباشر .
أما الذوق الصوفي فهو الإشراق وهو الفيصل وهو العرفان ، ويكون في أصفي مرتبة بين العقول العليا ، وقد أشرنا إلى أن النور دَرَّاك لذاته ، شاعر بذاته ، وأنه فوق ذلك مدرك لغيره من الأنوار ، ويتم الإدراك عن طريق الأشعة النورانية الفائضة ، فالعقل تلقى العرفان كل ما هو أعلى منه درجة ، فالأسفل يتجه إلى الأعلى في حركة مشاهدة ، والأعلى يتجه إلى الأسفل في حركة إشراق ، وكل عقل يتصل بنور الأنوار عن طريق الأنوار التي تفصل بينه وبين الواحد ، ثم يتصل به أيضاً مباشرة ، ويزداد التنوير أو الإشراق كلما اقترب العقل من نور الأنوار ، وغاية الأنوار الانصال بالواحد عن كثب فيزداد ما تستقبله من إشراق وعرفان ، والنفس الإنسانية تبلغ أعلى مرتبة حينها تتشبه بالأنوار العليا وتحيا بجانبها في عالم الثبات والأبدية ، ولكنها لا تزال مشوقة إلى الاحتراق بسبحات وجه الواحد لتغمر في بحر أشعته ويلفها جوده وغناء المطان .

الفصل الثالث

الإدراك الحسي

١ - إن أول موضوع يستثير الذهن المارف بعد إدراك النفس هو علاقة هذه النفس بالعالم الخارجي ، ويتبّع هذا أو يسبقه البحث في حقيقة هذا العالم الخارجي ، فهل هناك عالم خارجي بالمعنى الذي يصفه لنا به الطبيعيون ؟ أم أنه مجرد أوهام لا حقيقة لها والوجود الحقيقي للنفس وأفكارها ؟

وتتفّرّع موانف الذهن الفلسفى على ثلاثة وجمات رئيسية للنظر : أولها اعتراف بوجود العالم الحسى وحده دون غيره وإنكار الأفكار والمعانى العقليّة ، وهذا هو موقف الحسينين . وثانيها — إنكار للعالم الحسى واعتراف للنفس أو الروح ببطاق الوجود ، وهذا هو موقف التصوريين . وثالثها — موقف يعترف بوجود العالم الحسى مع النفس ، ويرتب اتصالهما وطريقة اتصالهما ، وهذا هو موقف الأدريسيين .

فأى المواقف يعتنق السهروردي ؟

إن الموقف الذى يتفق مع الإشراقيّة هو الموقف الثاني ، الذى يقول به التصوريون والروحيون ، فالعالم الحسى وهم ، والوجود الحقيقي هو وجود النفس أو الروح أو النور في مختلف مراتبه ، ولكن دواعي اتصال النفس بالجسم والعالم الحسى في المرحلة الأولى المؤقتة استبدلت تفصيل طريقة اتصالها بهذا العالم كما أشرنا إلى طريقة اتصالها بالجسم ، وطريق الاتصال ممدد معرف و هو الإدراك الحسي ؛ فالاعتراف بالعالم الحسى يتبعه حتماً إيمان وسيلة لإدراك هذا العالم لذلك كان الإدراك الحسى هو الباب الرئيسي الذى تتفقد منه معلوماتنا ومعارفنا . وعلى العكس من ذلك نجد التصوريين وقد أوصدوا مذاهبهم دون الإدراك

الحسى بل شكّلوا في قيمته وهدموه . وهذا النوع من الإدراك يتصل بالمحسوس اتصالاً مباشراً ، و موضوعاته هي الجزئيات لا الكليات ، ومن ثم فيجب أن تكون في النفس قوى خاصة مرتبة لإدراك هذه الجزئيات ، ولللامامة بين البدن والنفس من ناحية والعالم الخارجي من ناحية أخرى . وهذه القوى مصدرها النفس أي النور وعلى ذلك فإن النور هو الذي يشرف أيضاً على اتصال الجسم وحواسه بالعالم الخارجي ؛ وفي النفس نوعان من القوى : الأولى — هي قوى النور وهي الحواس الظاهرة والباطنة . والثانية — هي قوى الظلام وهي قوى النمو والضم الخ . . .

ونقسم النفس على هذا النحو يورده في حكمة الإشراق ، وهذا التقسيم ليس حقيقياً بل أننا نقبله لأنه يسهل لنا فهم أفعال النفس وقوتها . وهناك التقسيم المشائفي الذي نجده في سائر كتبه الأخرى ، فالنفس إما نباتية أو حيوانية أو ناطقة . وللنباتية قوى هي الغذادية والولادة والنامية . أما الحيوانية ففيها ناحيتان :

(١) حركية . (ب) إدراكية .

وأما الحركية فهي إما (١) باعثة على الحركة . أو (٢) نزوعية . والتزوعية إما (١) غضبية ، تطرد غير الملازم . أو (٢) شهوية ، تجلب الملازم . فاما الإدراكية فإن لها نوعين من القوى : (١) ظاهرة ؛ (٢) باطنة . إذ أن إدراك الحيوان إما في الظاهر وإما في الباطن .

أولاً — الحواس الظاهرة :

وهي توجد في الإنسان وغيره من الحيوانات الكلمة ، وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، واللمس يدرك المضاد لا المشابه .

البصر — نظرية الرؤيا :

« أما البصر فهو قوة مرتبة في القصبة الم gioفة ، مدركة لما يقابل العين بتوسط

جسم شفاف لا يخروج شعاع يلقي المبررات ولا بانعكاسه ، ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجلدية ولا في ملتقى القصبين المحوتين ، ولا باستدلال ، لبطلان ذلك كله ؛ بل بمقابلة المستثير للعين السليمة ، وهي ما فيها رطوبة صافية شفافة قبلة مرآتية ، خالما يقع للنفس علم حضورى لإشراق على ذلك المضر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة ..

ومعنى ذلك أن الإبصار لا يكون بانطباع صورة المرئي في العين على رأى المثاليين وليس بخروج شعاع ضوئي من البصر يقابل موضوع الإبصار . بل أنه يحدث إذا توافرت شروط خاصة :

أولاً — عدم وجود حجاب بين العين السليمة والمستثير أى الموضوع المائل أمام العين .

ثانياً — يمتنع الإبصار إذا كان الشيء قريباً جداً مثل باطن جفن العين .

ثالثاً — يمتنع الإبصار أو لا يتحدد إذا كانت العين مفقودة أو غير سليمة .

رابعاً — كذلك يمتنع الإبصار إذا كان المرئي غير واضح وبعيداً .

إذا توافرت هذه الشروط أمكن للعين أن تستقبل الشعاع الذي يشرق عليها قرئي الشيء المائل أمامها . وتفصيل ذلك أنه إذا اتفق وأصبح وضع جسم ما في مقابل عين ما بحيث يمكنها أن تبصره ، في هذه الحالة فإن رب النوع - النوع الإنساني أو روح القدس - يشرق على النفس ، أى يفيض عليها شعاع العرقان فيدرك البصر وجود الشيء الظاهر أمامه .

وعلى هذا فالسهروردى يقدم تفسيراً جديداً للرؤيا يستند إلى الإشراق الحضورى على النفس حال ظهور الشيء أمام العين ، فما يراها يفسر الإدراك البصري كأنعرفه على أنه الرؤية في الله ، ويفسر باركلي الإبصار بنظريته في «العلامات» ، تفسيراً واقعياً . أما السهروردى فإنه لا يجعل للعين دوراً ذا بال ، فإذا رأك المرئي راجع إلى الشعاع الروحى الذى يفيضه العقل الفعال على النفس

دون تدخل من العين ودون أن يخرج منها أى شعاع إلى المرئى أو يصدر عن المرئى شعاع إليها . وهو يبطل هذا الموقف الذى يستند إلى صدور الشعاع الحسى ويعجب متسائلا : كيف ينطبع الكبير في الصغير ؟ أى كيف ترسم صورة الشىء الكبير في الشبكية وهى صغيرة ؟

ولكن تدخل عنصر إشراق فى الإدراك البصري يثير مشاكل عده ، أهمها تفسير الإحساس بالمرئى عن طريق الشعاع العقلى النورى وما على طرفه تقىض . وقد كانت الأرسطية قد رسمت أصولاً للتقريب بين المحسوس والمعقول حيث وضعت درجات للتجريد والنفع ، ولكننا هنا نجد انتقالاً غير منطق بين المحسوس والمعقول وانصالاً غير معهد بين المظالم والنوران .

وال المشكلة الثانية أن السهروردى كان قد وضع الأرواح الحيوانية للتقريب بين للنفس والإحساس على حسب رأيه ، فكيف به لا يقيم هذه الواسطة بين الإبصار والنفس ، ما دام الإدراك البصري فرعاً للإدراك الحسى ، مما علت مرتبة الإبصار على الحواس الأخرى ؟

ومشكلة ثالثة هي كيف تدرك العين وهى حادة شعاعاً عقلياً روحاً ؟ وربما استطعنا أن نخرج من موقفه هذا بنتيجة حتمية ، وهى إذا كانت العين المحسوسة معطلة على هذا النحو فهل يستطيع فقد البصر أن يبصر المرئيات عن طريق الإشراق الحضورى ؟ أكبر الظن أن منطق النظرية يقبل الرد بالإيجاب .

ومهما يكن من استعصاره هذا الموقف على الذهن ، إلا أنه موقف جديد طريف معـا ، يتلامـ و المذهب الإشراقـ الجديـ ، ويـاـوـلـ تفسـيرـ الإـدـراكـ البـصـرىـ عنـ طـرـيقـ الإـشـراقـ أوـ الفـيـضـ النـورـانـ .

تقريب الحواس :

هذه الحواس الظاهرة تختلف حسب أهميتها في الحياة وضرورتها للجسم ،

لا من حيث شرفها ، أى باعتبارها أدوات حياة ، فيقدم اللسان على باق الحواس لأنّه أهمها من حيث نفعه ، وذلك مع أن البصر آخر الحواس ، وهو أشرفها ، إلا أن اللسان أعلى مرتبة من حيث الأهمية ، يليه في ذلك الذوق ثم الشم ثم السمع . ويقبل السهر وردي هذا الموقف الأرسطي بخصوص توقيب الحواس الظاهرة .

ثانياً : الحواس الباطنة :

١ - الحس المشترك : وهو قوة في مقدمة الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات ، فيدرك بها الإنسان أن هذا الشيء الحلو حار ، وهو بالنسبة إلى الحواس الخمسة كخوض تنصب فيه أنهار ، وهو الذي يشاهد صور النّام معاينة لا على سبيل التخييل .

٢ - الخيال : يرى المشاؤون أن الخيال قوة مرتبة في آخر التجويف الأول من الدماغ ، وهو خزانة صور الحس المشترك وذلك بعد غيابها عن الشعور ، ويرد السهر وردي على هذا الرأي بقوله : « والصور الخيالية على ما فرضت مخزونه في الخيال باطلة ، فإن الصور الخيالية لو كانت في الخيال ل كانت جاهزة دائماً للنور المدرِّب أى للنفس ، ولما أنسى الإنسان الصور الخيالية ، فليس صحّياً أن الخيال خزانة الحس المشترك ، بل الواقع أن خزانة الحس المشترك في عالم الذكر أى عند الأفلاك النورية ، ودليل ذلك أن الإنسان لا يجد في نفسه عند غيابه عن تخيل زيد شيئاً مدركاً له أصلاً ، بل إذا أحس الإنسان بشيء ما يناسبه أو يفكّر فيه ينتقل فكره إلى زيد فيحصل له استعداد استفادة صورته من عالم الذكر ، والمفهود إنما هو النور المدرِّب لكونه المحصل لاستعداد الاستفادة . »^(١)

٣ - الوهم والتخيلة : يرى المشاؤون أن الوهم قوة مرتبة في التجويف

(١) مقالة رابعة ، فصل رابع - حكمة الإشراق .

الأوسط من الدماغ ، وهي القوة التي تحكم على المحسوسات بعدها غير محسوسة كإدراك الشأة عداوة الذئب ، أما المتخيلة فيرون أنها قوة مودعة في التجويف الأوسط عند الدودة من شأنها التفرق والتفصيل ، يمكن بها تخيل إنسان برأس حيوان ، وتسى عند استعمال الوهم إياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل لها بالمفكرة ، بها تستبطط العلوم والصناعات وبها تحصل المحاكاة في الأحلام ، وهذا في التجويف الأوسط والمخيلة منها في مؤخره .

ومصدر الصور الخيالية عالم مثالي بين عالم العقل وعالم الحس ، هو عالم المثل المعلقة ، وذلك لأن الكبير لا يمكن أن ينطبع في الصغير ، ومن ثم فقد امتنع انطباع الصور الخيالية في الذهن .

والتخيل^(١) مثل الإبصار يرجعان إلى الذات النورية المدببة الفياضة ، فكما أن المبصر الحقيقي هو النور الإسفيني ، ويشرق النور الإسفيني على الخيال وعلى الإبصار ، فلولا عملية الإشراق لما حصل خيال أو إبصار ، إذ أن هذه القوى المختلفة استعدادية فقط . وعند إشراق النفس على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضوري إشراق الصور المتخيلة الخارجية ، وهي التي في عالم المثال قاعدة بذاتها لافي أين كصور المرايا ، إلا أنها مرئية بمرآة الخيال ، فإنه مرآة للنفس بها يدرك الصورة المثالية ومنها الخيالية ، ويعرض السهر وردي على رأى المشاهين الذي أوردناه وهو أن هناك قوة خاصة للوهم وأخرى للمتخيلة . فهو يورد حججهم في ذلك ثم يرد عليهم بقوله :

١ — [نه إذا اختلت إحداهما استمرت الأخرى في عملها وهذا دليل على تغاير القوى .]

٢ — إن فعل الوهم غير فعل المتخيلة ، ولا يصح أن تقوم قوة واحدة بأفعال مختلفة . ويرد على ذلك بقوله :

(١) مقالة رابعة ، فصل سادس — حكمة الإشراق .

١ — إن لم يثبت أن إحدى القوتين تعمل إذا مرضت الأخرى ، لأن في اعتلال إحداهما اعتلال لشخص صاحبها ، والقوتين في تحويف واحد ، فكيف لا تؤثر إحداهما على الأخرى ؟

٢ — لا يجوز الاستناد إلى اختلاف الأفاعيل لأن الحس المشترك يدرك جميع الإحساسات ويؤلف بينها وهي مختلفة .

والحق أن هذه القوى الثلاث أى الوهم والخيال والتخيلة ما هي إلا قوة واحدة باعتبارات مختلفة ، فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندما بالخيال ، وباعتبار إدراكاً للمعنى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم ، وباعتبار الفصيل والتركيب بالتخيلة ، وعمل هذه القوة هو البطن الأوسط من الدماغ ، والدليل على أن هذه القوى غير الأنوار المدرة ، أن هذه القوى قد ثبتت شيئاً ثم تذكره وتتجدد . فإذا كنا نجد في أبداننا ما يخاللنا هكذا فهو غير مأبه وأنهيتا ... فهو إذن قوة لزムت عن النور الإسفهنة في الصيحة لأجل أنها ظلمانية منطبعة في البرزخ ، تذكر الأنوار المجردة ، ولا تعرف بالمحسوسات وربما تذكر نفسها وتساعد في المقدمات ، فإذا وصلت إلى النتيجة عادت متذكرة ، فتجدد موجّب ما سلمت من الموجب ، (١) .

٤ — الذاكرة : وتسمى الحافظة أيضاً ، وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ وهي خزانة الأحكام الوهمية والتخيلية . ويدرك الصبر وردي أن هذا هو رأى المشائين : ولو كان هذا صحيحاً لاستطاع الإنسان أن يتذكر أي شيء يريد له يكون بذلك حاضراً في ذهنه دائماً ، ولكن المشاهد أن الإنسان يعجز عن تذكر أشياء كثيرة أحياً ثم يتفق أن يتبيّن ما أراده بعينه ، ومعنى ذلك أن عملية التذكر هي عملية استرجاع الأفكار من موقع سلطان الأنوار

(١) مقالة رابعة ، فصل سادس - حكمة الإشراق .

المجردة الفلكلية ، فهي المحافظة وهي خزانة الأحكام الوهمية وغيرها ، فليس الذكر إلا من عالم الذكر وهو من موقع سلطان الأنوار الإسفهندية الفلكلية فإنها لا تنسى شيئاً .

ويذكر الدواني أن هذا هو رأي سائر الإشراعيين على ما صرخ به رئيسهم ، بل رئيس الكل الإلهي أفلاطون ، أن الذكر إنما هو من العالم الفلكلية والنقوس القدسية العالمة بجميع الأشياء الثابتة والماضية والمستقبلة ، والذكر وإن كان في عالم الأفلاك إلا أنه يجوز أن يكون قوة تعلق المعانى الوهمية بها ، لأنه أبطل حصول المعانى فيها لا تعلق الاستعداد بها ، ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال الذكر لاختلال البطن الأخير ، وليس لوجود المعانى فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها . وللحواس الباطنة مراكز في المخ تتعلق بها . ولكل من الحواس الباطنة موضع يختص به ويمثل ذلك الحس باختلاله . وتفسير ذلك أن الحواس الباطنة تتصل بأجزاء في المخ ، وهذه الأجزاء تؤثر على وظائف الحواس الباطنة ، فإذا تلف موضع في المخ شلت الوظيفة المتعلقة به ، وقد برهن الفسيولوجيون المعاصرون على صحة هذا الرأى ، فقد عينوا مواضع للقوى الحسية وبعض القوى التعبيرية كالتعبير باللسان ، وقاموا بتجارب عملية لإثبات اتصال هذه المواقع بالوظائف المتعلقة بها ، فإذا سلطنا مثلاً تياراً كهربائياً على مركز التعبير في المخ وأنفناه ، نجد أن الشخص موضع التجربة لا يستطيع التعبير وتشمل قدرته عليه ، وهناك تجربة أجريها بول بروكا على الدجاج في هذا الموضوع . ويذكر السبروردي أن توقف الوظيفة بعد إتلاف الجزء الخصص لها في المخ قد مكتننا من معرفة تغير القوى واحتقارها بمواضعها .

والملاحظ فيها يختص بالحواس الباطنة أنها تخضع خصوصاً مباشراً للنفس الناطقة أي للنور الإسفهند ، فهو الذي يشرق عليها ، إلا أن الذكر والذكر

والخيال تتصل بموقع الأنوار الفلكلورية أو بروح القدس و تستمد منها المعرف ، وإن فهذه الحواس الباطنة لا تستند إلى النفس الناطقة كما هو الحال عند المشائين بل أنها تستند إلى إشراق من عقول سامية . وعلى ذلك فليس الجزء النطقي من النفس هو وحده الذي يستمد الإشراق من العقل الفعال بل أيضاً قوى الحس الباطنة والإبصار . وهذا مما يجعل الإدراك الحسي أقرب إلى إدراك المعمول منه إلى المحسوس ، إذ أن موضوعاته ليست المحسوسات فحسب بل أيضاً الإشارات التي تثال على القوى الحسية من العقول المفيضة للأنوار .

الفصل الرابع الإدراك العقلي

١ — نكلمنا عن الإدراك الحسي وهو أبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجي ، ولكن كيف يتم إدراك الكليات ، أو المعانى ؟ كيف يدرك العقل المعنى من الموضوع الماثل أمام الذهن أو الحس ؟ إن أرسطو يضع التجرييد كبداء أساسى لنجريرد الصورة المعقولة التي تصلح مادة للتعقل فتتصل بها النفوس الناطقة ، أما الإسلاميون من المشائين فقد جعلوا العقل مجرّد خارج الذهن وهو العقل الفعال بل هو الذى يشرق الصور على العقل الإنساني ، فكيف يفسر السهروردى إذن مشكلة المعرفة العقلية ؟ ماموقفه من أرسطو والمشائين الإسلاميين ؟

٢ — تقوم السيكلوجيا الأرسطية على أساس افتراض التداخل بين النفوس الثلاث ، فالنفس الحيوانية تتضمن قوى النفس البدائية بالإضافة إلى قواها الخاصة ، والنفس الناطقة تتضمن قوى النفوس الأوليّتين بالإضافة إلى قواها الخاصة . وفي مذهب يقرر أن الحواس طريق معرفتنا الأولى بالعالم الخارجي يجب إما أن نقف عند المعطيات الحسية إذا كان المذهب لا يعترف بشئ "غير المادة ، وإما أن نتعدى إلى تحليل هذه المعطيات ونعملها ، وهنا يأتي دور النفس الناطقة بالمعنى الأرسطي ، أما دورها الانفعالي أو الشعورى الذى يصاحب المعرفة كما يفسرها أصحاب المذاهب الحسية والوجودية فلا يقرر الموقف الأرسطي شيئاً منها .

وماذا الطريق الذى تسلكه المعطيات الحسية إلى أن تصل إلى العقل هو الطريق الطبيعي للمعرفة . فكيف تقطع المعارف هذا الطريق ؟

الواقع أن السهروردى لم يصف شيئاً ذا بال إلى نظرية العقل الأرسطية كما وصلت إلى المشائين الإسلاميين ، فهو يعرضها في كتبه التي يلخص فيها آراء

لشائين كما هي ؛ ويدرك مؤرخو الفلسفة أن أرسطو لم يتعرض لهذا التفصيل الذي يمده في نظرية العقل عند الفارابي أو ابن سينا . فكلام أرسطو عن العقل خصوصاً عن العقل الفعال في كتاب النفس ، كلام فيه إجمال وغموض مما أدى إلى ظهور تفسيرات وموافقات متعددة بهذا الصدد . وقد لخص جلسون^(١) ما يمكن أن تستشفه من النص الأرسطي المذكور فيما يلي :

- ١ — في كل موجود طبيعي أو صناعي يوجد عنصر يقوم بدور المادة وعنصر آخر يقوم بدور الصورة ؛ والواحد بالقوة ، والآخر يجعل بالفعل كل ما يدخل ، جنسه ، فيجب أن يوجد في النفس إذن عقل قابل للصيغة ، وعقل قادر على إخراج أي شيء من القوة إلى الفعل .
- ٢ — والمعلم قادر على جعل المقولات بالقوة معمولات بالفعل ، كالضوء . ذي يحيل الألوان من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل .
- ٣ — وهذا العقل مفارق وغير منفعل وليس مختلطًا بالمادة ، وجوهره الفعل هو خالد أزلي .
- ٤ — أما العقل المنفعل فهو على العكس قابل للفساد ولا يفكر وحده بدون الأول . وهذا التصور السامي للعقل لا يمنع اتصاله بجسده معين ، ذلك أنه ليست هناك أفكار بدون صور images ، ولا يستطيع العقل أن يجعل ذاته موضوعاً معرفته أو أن يوجد شيئاً من ذاته ، فموضوع معرفته هي الصور المادية التي تقدمها إليه الخيلة .

وقد أثار النص الأرسطي - الذي أورد جلسون مضمونه - مشاكل متعددة حول معنى الذي يرمي إليه أرسطو ، فإذا كان هذا العقل ساماً *transcendental*

Gilson : Les sources greco - arabes de l'augustinisme (١)
avicenniant , in Archives d'histoire du Moyen Age.

فما هي صورته ؟ فهل هو صورة خالصة وهل هو واحد أم كثير ؟ وإذا كان واحداً فإن الوحدة تتعارض مع كون المقل فيه فاعل ومنفعل . ثم أنها إذا قررنا كثيرته فإن هذه الكثرة تتعارض مع طبيعته السامية إلا إذا قررنا وجود عدد من الموجودات السامية بقدر أعداد البشر .

ثم هناك مشكلة أخرى ، هل هذا العقل داخل النفس أم خارجها ؟

والعقل المنفعل بدوره فهو مادي أم روحي ؟ هل يتميز عن العقل الفعال أو يختلط معه ؟ هل يفترق عنه كلية أو أنه متصل به ؟ وعلى أي طريقة ؟ وأخيراً هل هو قابل للفساد أم لا ؟ أرسسطو لا يجيب على هذه المسائل بل يترك المشكلة معلقة ، وقد أنارت جدلاً عنيفاً في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط .

وتعرض د . روس ،^(١) لهذا الموضوع فرأى أن العقل الفعال عند أرسسطو - على الرغم من أنه في النفس إلا أن فعله يتعدى النفس الجزئية ، وربما أراد أرسسطو أن يقرر أن العقل الفعال واحد في جميع النفوس ويرى بعض المؤرخين مثل د . رودريه ، Rodier أن هناك نصوصاً لدى أرسسطو تستطيع أن تفسرها على أن أرسسطو يجعل مطابقة بين الله والعقل الفعال .

إسكندر الأفروديسي :

ولكن غموض النصوص في هذه المشكلة لم يجذب انتباه تلامذة أرسسطو المباشرين ، وكان إسكندر الأفروديسي أول من عرض موقف أرسسطو في العقل ، وذلك لكي يدافع عن المذهب ضد الرواية التي كانت شائعة في عصره ، وقد تأثر الأفروديسي نفسه بالموقف الرواقي في نظريته في العقل التي تسمى بالنظرية المادية ، وينقسم العقل في نظره إلى ثلاثة أقسام :

١ - العقل المادي ٢ - العقل بالملائكة ٣ - العقل الفعال

(١) Ross, Aristotle, p. 151

ويقصد بالعقل المادى العقل الذى يمكن أن يصير كل شىء فهو قوة خاصة
Il n'est qu'une simple réceptivité qui n'a aucun élément corporel^(١)

فكلمة مادى معناها عذن ولا تشير مطلقاً إلى الجسمية .

ووجود العقل المادى ضرورى في المذهب الأرسطى النجربى لأنه الصلة بين العقل و موضوعات المعرفة الحسية ، وهو منفعل يصبح صور الأشياء جمياً ، وإذا حصل العقل المنفعل على الصور المعقولة أصبح عقلاً بالملائكة أو عقلاً بالفعل . وهو في هذه الحالة يكون قد اكتسب التعود على إدراك الصور المعقولة .

والعقل المنفعل لا يمكنه الحصول على الصور المعقولة بدون مساعدة العقل الفعال ، وعمر الذى يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل ويصبح الأخير بذلك عقلاً بالفعل . ولما كان العقل الفعال هو الذى يجعل العقل الإنسانى بالفعل فيجب أن يكون هو فعلاً محسناً ، خالصاً من كل مادة أى من كل إمكان ، ويقابل العقل بهذه الصفة المحرك الأول أو عقول الأفلاك عند أرسطو . ولا يرى الأفروديسي أنه عقل من عقول الأفلاك الذى تحركها بل يقف عند القول بأن المحرك الأول .

الأفلاطونية المحدثة :

وقد تدخلت الأفلاطونية المحدثة بحملت العقل الفعال عقلاً لملك من الأفلاك ، وسماء الإسلاميون عقل فلك القمر وهو الذى يوجد فيه هذا العالم العنصري وبعيش فيه الإنسان .

الإسكندرى : وكان الإسكندرى أول فيلسوف إسلامى تعرض انفاريته العقل الأرسطية التي وصلت إلى الإسلاميين . أما شرح الإسكندر الأفروديسي لكتاب

Gilson, Les sources greco - arabes de l'augustinisme (١)
avicennisant, in Archives d'histoire du Moyen Age.

النفس فقد كان مرجعاً أساسياً لتفعيل الموقف الأرسطي ، غير أن شروح الإسكندر لم تكن وحدها هي التي امتهنت بنظرية العقل الأرسطية ، بل هناك أيضاً شروح نامسطيوس وكتاب اللاهوت المنجول . وفي آخر القرن التاسع الميلادي وضع الإسكندر تصنيفاً للعقل يقتضي في بحثه إلى تقسيم الأفروديس ، الذي أشرنا إليه ، وهو يقسم العقل إلى أربعة أقسام :

- ١ - عقل دائمًا هو بالفعل .
- ٢ - عقل دائمًا بالقوة وهو في نفوتنا .
- ٣ - عقل يخرج من القوة إلى الفعل .
- ٤ - عقل برهانى intellect démonstratif

وليس للعقل الأخير أهمية كبرى في مذهب الإسكندر فهو العقل الذي به ينفل أي عقل معموقاته الخاصة إلى أي عقل آخر . والعقل بالقوة هو العقل المادي عند الإسكندر ، وهذا العقل يصبح عقلاً بالفعل بمساعدة عقل هو دائمًا بالفعل ، ويسميه الإسكندر العقل الأول وهو علة جميع المعقولات ، أما العقل الثاني فهو الخاص بالنفس وهو العقل بالقوة .

والعقل الأول هو العقل الفعال عند الإسكندر ، ولكن هذه التسمية (العقل الأول) ترجع إلى كتاب « اللاهوت المنجول » . ثم أن الإسلاميين لم يقبلوا موقف الإسكندر بقصد العقل الفعال الذي جعله مرادفاً للحرك الأول بل قبلوا الفكرة الأفلاطينية التي تجعل أوساطاً بين الله والعالم . وبصبح العقل الفعال على هذا الوضع الأخير عقلَ فلك القمر .

الفوارى : يقسم الفوارى العقل إلى عمل ونظرى :

والنظرى إلى : ١ - هيولاني ٢ - عقل بالفعل (بالملاك) ٣ - عقل مكتسب .
١ - العقل الهيولاني - متصل بالمادة وهو غير مادي . وهو الواسطة بين العالم الخارجي والعقل بالفعل ، وهو مجرد الصورة المعقولة من المحسوس ، ومنى

أصبحت هذه الصورة المعقولة من مكونات العقل أصبح العقل عقلاً بالفعل ، ووجود الصور المعقولة في العقل بالفعل ينفي عنها الصفات الجسمية والمكانية والزمانية والانفعالية .

٢ — العقل بالفعل : هو العقل بالقوة وقد اكتسب بعض الصور المعقولة الفعلية ، فهو بالفعل بالنسبة للصور التي يحتوى عليها ، وهو بالقوة بالنسبة للصور التي هي خارجة عنه والتي تعد معقولة بالقوة .

٣ — العقل المكتسب : هو العقل بالفعل بعد أن أنهى من إدراك الصور المجردة وتهيأ لـإدراك الصور الخاصة التي لم تصل بعدها أصلاً .

٤ — العقل الفعال : وتطور العقل على النحو السالف لا يمكن أن يحصل من العقل ذاته ، لأن العقل لا يحتوى إلا على معمولات بالقوة وعقل بالقوة ، ولا تخرج القوة إلى الفعل إلا بمساعدة شيء هو دافعاً بالفعل ، وهذا هو العقل الفعال ، وهو كالشمس بالنسبة للإدراك البصري .

ابن سينا : وظيفة العقل في نظر ابن سينا إدراك الكلمات ، أما الحس فيدرك الجزئيات ، وهو يقسم العقل أيضاً إلى نظري وعملي ، ولكنه يقسم النظري إلى خمسة أقسام :

١ — عقل هيوانى . ٢ — عقل ممكناً . ٣ — عقل بالملائكة .

٤ — عقل مستفاد . ٥ — الروح القدس .

الأول متصل بالمادة ، وأما الثاني فهو الحاصل على المفاتن الأولية والضرورية (الرياضية) ، وهو بالفعل بالنسبة للأول . وأما الثالث فله الوظيفة التي يقررها له الفارابي ، والرابع كذلك .

أما الخامس : فهو فوق العقل المستفاد ولا يصل إلى درجة إلا قلائل ، وهو

يدرك المجردات الحالصة مباشرة ، ومعرفته حدسية ، وعلى ذلك فلا يمكن أن يعد طريراً طبيعياً للمعرفة^(١) .

مركز العقل الفعال والاتجاه الإشراقي :

أنار موقف الإسلاميين من العقل الفعال صعوبات كثيرة ، فإن أرسطو قد أقام علم النفس عنده على أساس مبدئين جعلهما في النفس لا خارجهما هما الفعل والانفعال ، وقد كان الأفروديسي أول من جعل العقل خارجاً عن النفس وجعله لهما ، أما الأفلاطونية الحديثة فقد استغلت هذه الفكرة رأقتها أو ساطاً بين الواحد والبشر حماولة بذلك أن تخفف من حدة المشكلة القائمة وهي كيف يتصل العقل الإلهي بالعقل الإنساني . فالأساطير تجعل الاتصال سلائماً أن هناك النزعة الصرافية وهي أداة التجرد والاتصال ، فالمجاهدة النفسية عامل مهم من عوامل التقريب بين الناحيتين الإلهية والإنسانية ، والعقل الفعال هو آخر العقول الإلهية (أى عقول الأفلاك) وهو عقل ذلك القمر وهو الميمن على شمون الإنسان ، وهو الحاصل على جميع الصور المعقولة التي يشرق بها على العقل الإنساني : وإن العقل الإنساني ليبلغ الذروة في المعرفة إذا استطاع الاتصال مباشرة بالعقل الفعال ، فهناك يقرأ اللوح المحفوظ ويطلع على الغيب ، وهناك نقطة الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الإلهي .

وقد واجه الإسلاميون اتجاهين متباينين ، فُسْبُهم خطأً أنها اتجاه واحد . وأنه لأرسطو ؛ فالاتجاه الأول - تجريبي يبدأ من المعطيات الحسية وينتهي إلى الصور المعقولة التي يجرد لها العقل من الصور المحسوسة ، وهذا هو الاتجاه الأرسطي الحالص . أما الاتجاه الثاني : فهو إشراقي مثالي يجعل المعرفة من العقل

(١) راجع كتاب الإشارات لابن سينا ص ١٢٦ - راجع أيضاً علم النفس عند ابن سينا في كتاب « ابن سينا » لـكارا دى فو .

الفعال ويجعلها إلى فعل سام يتصل بالقدرة الإلهية .
وقد حاول الإسلاميون قبول الاتجاهين وإدماجهما ، ولكن الاتجاه الثاني كان أقوى فأخذت العناصر الإشراقية تغلب على النظرية التجريبية شيئاً فشيئاً فالفازابي يتكلم عن إشراق العقل الفعال ، وابن سينا يقيم عقلاً جديداً هو الروح القدس وهو طريق سام للمعرفة .

وأما السهروردي فيبدأ بقبول الاتجاهين التجريبي والإشراق . ولكنـه في المهاية يتوجه كليـة إلى الإشراقـية ، ولـكـتنا نـجد تمامـ التـعبـير عنـ الزـعـةـ الـأخـيرـةـ فيـ مـوـقـعـ اـبـنـ عـرـبـيـ حيثـ عـصـفـ بـالـتجـرـبـيـ الـأـرـسـطـطـالـيـةـ وأـقـامـ مـذـهـبـهـ فيـ وـحدـةـ الـوـجـودـ عـلـىـ أـسـاسـ الـاتـجـاهـ الإـشـرـاقـيـ وـحـدـهـ .

وعلى العموم فإن وجود العقل الفعال خارجاً عن الحدود الإنسانية فتح نافرة في البناء التجريبي الأرسطي بمساعدة العناصر الأفلوطينية والدينية والصوفية وذلك التراث الحليفي الضخم الذي كان يموج به الشرق الأوسط في ذلك الوقت .

موقف السهروردي :

يتابع السهروردي الموقف المتألق في كتبه التي تقدم بالطابع المتألق مثل المحاجات والتلويحات والمطارحات . فيذكر أن النفس روحانية وأنها شعلة ملوكية لا هنية تعالت عن انطباع المادة ، وأن لها وجهين . أولها منتجه إلى القدس وعنه تأخذ الصور الكلية والعلوم كلها ، والوجه الآخر منتجه إلى البدن الذي ينبغي أن تسلط عليه ، وعلى هذا الأساس تقسم النفس إلى قسمين : نفس نظرية ونفس عملية .

والنفس قابلة المعانى بالقوة وبالفعل . فالقوة على مراتب ثلاثة . أحدها الاستعداد الأول الذى للطفل الصادق وهى التى سميت [العقل الميولانى] ، واستعداد آخر وهو ما يحصل بعد المقولات الأول ، فيتمنى لإدراك الثوانى ، إما بالفكر

أو بالحدس و يسمى العقل بالملائكة ، ثم يحصل للنفس بعدها قوة وكمال ، أما القوة فهى أن يكون لها تحصيل المقولات المفروغ عنها متى شاءت بملائكة من غير طلب ، وهذا هو الاستعداد الآقى و يسمى عقلا بالفعل ، وأما الكمال فهو أن تكون المقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة ، و يسمى العقل المستفاد ، (١) .

ولما كان العقل بالقوة دائمًا . فيجب أن يكون هناك ما هو بالفعل ليخرج منه القوة إلى الفعل وهذا هو العقل الفعال .

، و نقوسنا كمرة أقبلت فقبلت ، وأعرضت فتخلت ، ولا يعطى الكمال القاصر عنه ، فمُخرجنا إلى الفعل هو بالفعل . ومعلمًا من عالم القدس سمي عقلا فعالا ، لأنّه هو مُخرجنا إلى الفعل وهو روح القدس ، ونسبة إلى النقوس كنسبة الشمس إلى الإبصار ، وعلى حسب الاستعدادات القريبة والبعيدة والأفكار تستعد النفس للاتصال به والقبول عنه ، وليس المقدمات بذاتها موجودة للفتحة فيها فستعلم أن عرضا لا يوجد عرضا ، وكم شخص عرض عليه أمر ما أفاده على وأفاد غيره علما يقينيا وطمأنينة روحانية بهذه وسایط والواهب غيرها . وما حصل بالمقدمات الحقة فلزومها منها ضروري كالأول ونحوها لا إمكان لتجزدها لمن اصرشد ، .

هذا هو الطريق الطبيعي للمعرفة يتدرج من المحسوس إلى المعمول ويصعد من أول درجات المعقولة إلى قتها ، ويفتح الطريق لعامل إلهي هو العقل الفعال أو روح القدس أو عقل ذلك القمر .

ولتكن الإشراقة لا ترى في المحسوس موضوعا للمعرفة . بل المعرفة الحقة هي المعرفة المباشرة التي تصل العارف بموضوعه . فسلسلة الانعكاسات والإشرافات التي يتركب منها البناء الوجودي هي في نفس الوقت فيوض من إشرافات المعرفة تربط الأنوار من أعلى إلى أسفل حتى تصل الإشرافات إلى آخر الأنوار السكونية

(١) التلويمات – الجزء الطبيعي ، المورد الثالث .

وهو روح القدس أو رب صنم النوع الإنساني ، فيكون من شراراته النفس الإنسانية التي تتجه دائماً إليه ، فيشرق عليها حسب استعدادها وتدرك هي منه حسب استعدادها أيضاً لتنقى المعرفة المباشرة عنـه ، ولكن لهذا الإدراك شروطاً وأخصـها رفع حجب الحس ، فعلـ قدر التجـرد و مقاومـة الحـس و شـواغـله يكون صـفـاه الإـدراك و قـوـة الإـشـراق ، وـهـنـا أـصـبـحـ اـتـبـاعـ نـظـمـ السـالـكـينـ وـأـهـلـ الـطـرـيقـ وـالـجـاهـدـةـ الصـوـفـيـةـ ضـرـورـةـ لـقـنـصـ لـوـانـعـ المـعـرـفـةـ وـبـارـقـاتـ الفـيـضـ الإـلـمـيـ .
ولـذـنـ فـهـنـاكـ طـرـيقـانـ المـعـرـفـةـ :

١ - طـرـيقـ طـبـيـعـيـ : يـتـخـذـ المـحـسـوـسـاتـ مـوـضـوعـاتـ الإـدـرـاكـ ، بـحـرـدـ مـنـهـ
الـعـقـلـ الصـورـ المـعـقـولـةـ بـمـسـاـعـدـةـ العـقـلـ الفـعـالـ أوـ روـحـ الـقـدـسـ .

٢ - طـرـيقـ سـامـ : يـشاـهدـ فـيهـ العـقـلـ مـوـضـوعـاتـ بـعـدـ تـجـردـ النـفـسـ عـنـ الـبـدـنـ ،
وـهـذـاـ مـاـ يـقـعـ لـلـصـوـفـيـةـ ، فـالـإـدـرـاكـ هـنـاـ مـلـازـمـ لـلـتـجـردـ ، وـمـوـضـوعـاتـ المـعـرـفـةـ
الـحـدـسـيـةـ هـىـ الـأـنـوـارـ الـمـجـرـدـةـ الـتـىـ لـاـ تـدـرـكـ بـالـحـسـ أـوـ بـالـتـجـربـةـ بـلـ تـدـرـكـ
بـالـإـشـراقـ الـحـضـورـىـ .

والـطـرـيقـ الثـانـىـ هوـ الـذـىـ تـقـبـلـهـ إـلـشـرـاقـيـةـ ، أـمـاـ الـأـوـلـ فـقـدـ يـسـتـعـملـهـ إـلـشـرـاقـيـ
لـبـرـهـنـ عـلـىـ مـاـ شـاهـدـهـ عـيـانـاـ فـيـ عـالـمـ الـأـنـوـارـ وـهـوـ طـرـيقـ مـؤـقـتـ لـلـمـعـرـفـةـ كـماـ بـيـنـاـ .

تبـيـنـ لـنـاـ إـذـنـ كـيـفـ قـبـلـ السـمـوـرـىـ آرـاءـ الـمـائـةـ فـيـمـاـ يـخـصـ بـمـوقـفـهـ مـنـ
مشـكـلـةـ الـعـقـلـ وـكـيـفـ أـنـهـ زـادـ عـلـىـ هـذـاـ المـوـقـفـ اـتـجـاهـهـ إـلـشـرـاقـيـ ، هـذـاـ الـاتـجـاهـ الـذـىـ
يـبـدـوـ فـيـ تـأـيـيرـ أـفـلاـطـونـ وـنـظـريـتـهـ فـيـ الـمـثـلـ كـماـ بـيـنـاـ . وـإـذـنـ فـوـضـوعـاتـ المـعـرـفـةـ
ليـسـ الـمـحـسـوـسـ الـذـىـ يـجـرـدـ الـعـقـلـ مـنـ الـصـورـةـ الـمـعـقـولـةـ عـلـىـ مـاـ بـيـنـاـ ، بـلـ الـمـوـضـوعـ
يـسـتـشـيرـ الـذـهـنـ الـعـارـفـ ، فـيـحـصـلـ لـلـذـهـنـ إـلـشـراقـ حـضـورـىـ هوـ فـعـلـ الـمـعـرـفـةـ .
وـمـضـمـونـ هـذـاـ الـفـعـلـ ، فـلـمـوـضـوعـ إـذـنـ جـرـدـ مـشـيرـ لـلـذـهـنـ ، وـيـنـصـحـ الـمـوـضـوعـ لـلـذـهـنـ
بـفـضـلـ إـلـشـراقـ ، وـعـلـمـيـةـ إـلـشـراقـ تـرـبـطـ بـيـنـ الـمـحـسـوـسـ وـمـثالـهـ أـوـ رـبـ نـوـعـهـ
فـيـ عـالـمـ الـمـثـلـ أـوـ أـرـبـابـ الـأـنـوـاعـ ، وـهـذـاـ هـوـ مـضـمـونـ عـلـمـيـةـ التـذـكـرـ الـأـفـلاـطـوـنـيـةـ .

فالنظريّة الإسراقيّة تقبل فكرة العقل الفعال وهو روح القدس أو رب صنم النوع الإنساني عندها ، ثم أنها لا تقبل فكرة التجريد الارسطيّة التي تقوم عليها نظريّة العقل عند المشائين الإسلاميّين ، هذا على الرغم من أن العقل الفعال بعد عنصرا إشرافيَا ساماً ولذلك مجرد مساعد للذهن على إدراك الموضوعات فحسب .

وعلى الجملة فإن السهوروبي يتابع المشائين في كتبه المشائين كالنحوين والمطارات وذلك مع إضافات إشرافية ، ولذلك يتجه إلى الإسراقيّة تماماً في حكمة الإشراق فيعرض لنظرية المثل التورىّة ، ويقتضي الإدراك العقلي على أساس الإشراق وحده ، دون التجريد ، وهذا فقط يتمّ بأخذ طريقاً مغايراً للاتجاه المشائين .

الفصل الخامس

مشكلة الخلاص (تابع)

ثانياً — العمل «أحوال السالكين»

١ — انتهينا من الكلام عن المعرفة ووسائلها ، وأشرنا إلى أن مشكلة الخلاص في مذاهب التصوف الفلسفى تستند إلى طريقين : أولهما النظر وثانيهما العمل أو السلوك .

وقد أفرد الصوفية المؤلفات الضخمة للكلام عن قواعد السلوك وقوانين الطريق الصوفى .

ولا نزيد أن نتعرض لموقف السهروردى الصوفى بالتفصيل لأن هذا موضوع بحث آخر ، ولكن لما كانت نظريته الصوفية متصلة أشد الاتصال بموقفه الميتافيزيقى أو بمعنى أدق لما كان موقفه الميتافيزيقى يستند في محله إلى دعامتين صوفية ذوقية ، نعين علينا أن نتناول الجانب الصوفى من مذهبة .

والسهروردى في موقفه لا يبتعد كثيراً عن مدارس التصوف الفلسفى (١) ، التي سبقته ، فهناك المدرسة التي تهدف إلى الاتحاد بين النفس المجزئية والمقلل الفعال وذلك عن طريق الفكر كما هو عند الفارابى . والمدرسة الثانية وهي التي ينضم إليها ابن سينا (٢) وابن طفيل وابن سبعين ، هؤلاء يرون أن النفس تصل إلى حالة تشعر فيها بأنها منفذة للإرادة الإلهية . وأما المدرسة الثالثة فهي المدرسة

(١) هناك ثلات مدارس في التصوف الإسلامي السابق على السهروردى : مدرسة ترى الحقيقة في الإرادة ، وأخرى تزاماً في المجال ، وثالثة تراها في النور وهي المدرسة الإشراقية .

(٢) ابن سينا يرفض هذه النظرية في الإشارات بعد أن قبلاها في النجاة .

الإشرافية التي أضم السهروري وابن مسراة وصدر الدين الشيرازي وابن كونه الإسرائيلى ، وهى تذهب إلى أن الإشراق يوجد النفس ويلقى إليها المعرفة ، وأن مصدر هذا الإشراق رب النوع الإنسانى أو روح القدس المسمى عند المشائين بالعقل الفعال ، ولكن غاية النفس ليست الاتحاد بالعقل الفعال ، فإن شيئاً لا يصير أن شيئاً واحداً أبداً ، ولا نظن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً ، لأنه إن بي كلها فلا اتحاد ، وإن انعدماً فلا اتحاد ، وإن بي أحدهما انعدم الآخر ، فلا اتحاد ، فليس في غير الأجسام اتصال وامتزاج .^(١)

وإذن فستبقى النفس شخصية ، ولا تتحد بالعقل الفعال ، وستحيى بمحوار الأنوار القاهرة وتستشعر اللذة ب أصحابها .

٢ — ولكن كيف تدرج النفس حتى تصل إلى روح القدس ؟

النظرية الأفلاطونية تقر أن المادة شر يحب التخلص منها ؟ وأن النفس هبطة إلى العالم الحسى بسبب الخطية الأصلية ؟ وأن خلاصها ضروري من هذا العالم إذ هو سجنها ، وقد حامت الأفلاطونية المحدثة فكانت كالمرشد الروحي للنفس أو كنظام لسلوك يأخذ يد النفس حتى تظهر من أدران البدن وتنصل إلى أبيها المقدس . وإذا تصفحنا رسائل السهروري الصوفية نجد إشارات متعددة إلى التخلص من ظلمة البدن وعتمته . في أصوات أجنحة جبرائيل^(٢) يقول الشيخ للتذيد : ما دامت في هذه القرية . فلا يمكنك أن تعلم كثيراً من كلام الله .^(٣) والمقصود أنك ما دمت متعلقاً بالبدن فلن تفهم كلمات الله ، أى أن تلقى عليك المعرفة الإشرافية ، ويذكر في مستهل الرسالة . « في يوم انطلقت من حجرة

(١) حكمة الإشراق ص ٥٠٦ .

(٢) « أصوات أجنحة جبرائيل » السهروري — ترجمة بول كراوس — نشرها عبد الرحمن بدوى .

(٣) رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ص ١٤٩ — (القرية) يقصد بها العالم المحسوس .

النساء وتخلاصت من بعض قيود ولعائالت الأطفال ، كان ذلك في ليلة انبعاث فيها
الفسق الشبهى الشكل ، مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبعدت الظلة
الى هى شقيق العدم على أطراف العالم السفلى . . . (١)

وهذه التشبيهات كلها تشير الى انطلاق النفس من البدن وتخالصها من علاقتها .
وذلك لتحظى باشراف المقول المجردة عليها .

وفي الغربية الغربية : (٢) يتسلل عن رسالة أدسات الى (سجين الظلما)
أى النفس (٣) الحالة في البدن وهو سجنها ، فيقول : «كم شوقناكم فلم تشتتوا و
ودعوا ناكم فلم ترحلوا ، فأشرنا إليكم فلم نفهموا . واعتصم بحبتنا وهو جوهر
الفلك القدسى المستوى على نواحى الكسوف (٤) .

والإشارة هنا إلى الدعوة لترك البدن وعلاقتها . وفي هيأكل النور يقول :
«إن النفوس الناطقة من جوهر المسكوت وإن عمل يشغلها عن عالمها هذا ،
القوى البدنية ومشاغلها ، فإذا قويت النفس كفحت الروحانية
سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتذكرها بأحياناً ،
وتصل بأيتها المقدس ، وتنادى بها في الفضاء ،
العالمة بحر كأنها (٥) .

وفي المناجاة : يذكر الدينية الجسمانية ، وبهذا

(١) حجرة النساء (عالم المادة) لفائض الأطفال (المواتى الظاهر) العدم (فناء عالم
الحسوات) أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٢١ .

(٢) رسالة الغربية الغربية نصرها أحد أمين في مجموعة ذخائر العرب (الكتاب الثامن) ،
حن بن يقطان لابن سينا وابن طفيل والسمهورى ص ١٣٥ وما بعدها .

(٣) الظلمات أى البدن - والمفهنى أن النفس سجينه البدن

(٤) الغربية الغربية ص ١٣٦

(٥) هيأكل النور ص ٨٥

من العواشق الودية الظلانية . وأرسل على أرواحنا شوارف آثارك ، وأذن
على نقوسنا بوارق أنوارك ،^(١) .

وفي حكمة الإشراق يقول : ، مسطور في لوح الذكر المبين أن السائرين وم
الذين يقرعون أبواب غرفات النور ، مخلصين صابرين ، يتلقاهم ملائكة الله مشرقيين ،
يحسونهم بتحايا الملائكة ، ويصبون عليهم ما نفع من ينبع بهام ليتظرروا ،
فإن رب الطول يحب طamer الوافدين ، إلا أن إخوان البصيرة الذين التأموا على
التسلبيج والتقديس عاكفين يخشعون لله ، وهم قيام قاطعون يذكرون ناظم الطبقات
في العالمين ، وهم عن أبناء الظالمات يختلفون . قاموا في هياكل القربات يناجون مع أصحاب
حجرات العزة ، يلتمسون فلك الأسر ، ويقتبسون النور من مشظره ، أو لئك
الذين اقتدوا بالاصفين عند الله الأقربين ،^(٢) . من هذا النص يتضح معنى تخلص
النفس^(٣) من البدن ، وفك إسارها وتنظيمها ، وتشبه النفس بالأنوار المجردة
وتفق التعاليم الصوفية كلاما في القول بضرورة مجاهرة النفس وتنظيمها حتى تنبأ
لتلقي المعرفان . وتحرر النفس من عالم الظلمة باتحاد المعرفة بالفضيلة ، والفضيلة
في نظره هي في اتباع الوسط العدل كما هو عند أرسطو .

وليس من السهل أن يوجه الفرد نفسه إلى هنا الوسط العدل ، وإنما يتم ذلك
بضروب من الحرمان والتشفف والزهد حتى تحصل للنفس مقامات بعد الأحوال .
ولكن السالك في بدء الطريق لا يستطيع الترقى إلى مراتب الوالصلين وحده دون
مرشد ، ويسىء البدائون « مریدین » ؛ وقد رتب الفرق الصوفية أصولا وقواعد

(١) المناجاة ، مخطوط ، دار السكتب بالقاهرة ، رقم ١٤٢ م تصويف .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة خامسة ، فصل سابع .

(٣) راجع أيضا رسالة في أحوال الإشراقيين ، تصاحب باشى زاده - مخطوط ٥٩ م
عاميبيع . دار السكتب بالقاهرة .

يتبعها المريد حتى يرقى ، فعليه أولاً خدمة شيخه في صومعته والقيام على حاجياته ، والخضوع لما يأمره به ، وأن يكون له عبداً يتصرف فيه كما يشاء . فأول المراتب في الطريق والعبودية التامة ، و السلبية المطلقة ، وهذا فيما يختص بالظاهر الخارجي الذي يهم النفس للرياضة الصوفية ، وإذا حاز المريد رضا الشيخ خلع عليه الخرقة وأصبح من السالكين في الطريق ، والتابعين للطريقة التي يقوم الشيخ على رعايتها نمائتها . وخلاصة ما يسمى إليه الشيخ في المرتبة الأولى تطهير نفس المريد ، وتوجيهها بعيداً عن نزوات البدن ومطالبه . فيجب إذن مغافلة شهوات المريد ، وتوجيهها بعيداً عن نزوات البدن ومطالبه . فيجب إذن مغافلة شهوات النفس المتعلقة بالجسد ، والصوم أفضل وسيلة لتنقية النفس وتطهيرها ، وكذلك العزوبة فهي تهيء للسلوك فرصة يبتعد فيها عن المذاائد الحسية ، والعلاقى الدنيوية ، فلا تضطره الأسرة إلى الكسب ليعيش . والكسب يعوق عن سلوك الطريق . وكذلك الصلة بمعناها الصوٰى أي لقاء العبد ربـه . والجلوس في حضرته ، وشعوره أنـاء الصلة بأنه في حضرة الله حقـاً فلا تكون الصلة بين المصلـى والله هي السـكلـات المـسمـومة بل القـلب المتـجـه إلى المـولـى سـبـحانـه وـتـعـالـى . وكذلك مداومة الذكر والسمـر ^(١) والإفـلال من الطعام وخصوصاً اللـحـوم ^(٢) . وتنـذـر الموت دائمـاً يـقـرب من المـحـبـوبـ أي الله ، وريـاضـة النـفـس عـلـى هـذـا النـحـو تـبـيـح لـهـا الـانتـقال مـن مقـام إـلـى آخـرـ .

(١) التـلـويـعـات سـ ١١٣ .

وكانوا يشقـلون المرـيدـين بالـذـكرـالـقـائم وـتركـالـإـحسـارـوـالـحرـكات ، والـقـمـودـفيـالـزاـوـيـة ، وـقطـنـ كلـخـاطـرـيـجرـإـلـىـهـذـاـالـعـالـم ، وـمـكـنـاـلـىـأـنـتـحـصـلـلـهـأـمـورـ؛ وـمـنـطـرـايـقـالـعبـادـةـالـدـائـةـ معـقـرـاءـالـوـحـىـالـإـلـهـىـ، وـمـلـوـظـةـعـلـىـالـصـلـوـاتـفـيـجـنـجـالـبـلـوـالـنـاسـنـيـامـ، وـالـصـومـ، وـالـصـوـمـ، وـأـحـسـهـ ماـبـؤـخـرـيـهـ الإـفـطـارـإـلـىـالـسـحـرـ، لـقـعـالـبـادـةـفـيـالـلـيـلـعـلـيـالـجـمـوعـ، وـقـرـاءـةـآـيـاتـفـيـالـلـيـلـمـهـجـةـ لـرـقـةـوـشـوقـ، وـبـنـقـومـالـأـفـكـارـالـطـيـفـةـوـالـتـغـيـلـاتـالـمـنـاسـبـةـلـلـأـذـرـالـقـدـسـىـ، لـيـتـاطـفـسـرـمـ وـهـذـاـ لـهـمـذـلـلـمـظـيمـ، وـكـذـاـنـفـلـةـالـلـطـيـفـةـ، وـالـفـمـالـرـخـيمـ، وـالـوعـظـمـمـنـقـاـيلـذـكـىـ

(٢) راجـعـخـاتـةـحـكـمـةـالـإـشـرـاقـفـيـهـيـختـصـبـرـيـاضـةـالـنـفـسـقـبـالـبـدـءـفـيـقـرـاءـةـحـكـمـةـالـإـشـرـاقـ .

وآخر المقامات ، الرضا ، وهو مقام قبل الإشراق والوحدة . فغاية النفس المعرفة التي تحصل عن طريق الكشف ، وفي أثنائها تلاشى الذات المعرفة ، وهذا مقام ، الفنا ، وتبقى في الله وهذا مقام ، البقاء ..

والقوة الدافعة وراء هذا الانتقال من مقام إلى آخر هو الحب ، والترقى في السلوك عملية تكشف تدريجياً يسمى رفع الحجب عن الأنوار ، فكلما أوغل السالك في الطريق ، أو ارتقى في المراج الروحى^(١) كلما تكشفت له نواحى الوجود أسمى مما حصل عليه في المرتبة السابقة .

٢ — هذه المقامات والأحوال التي يترقى السالك فيها بينها ، قد أشار إليها الصوفية فذكروا أن هناك اثنتي عشر مقاماً وحالاً ، واختلفوا في تعدادها وفيها هي . وتجمع المراجع^(٢) على بعض المقامات كالصبر والتوكيل والإخلاص والتوبة . وغاية الصوفية من هذه المقامات هو الوصول إلى حالة الفنا ، وقد يتميز هذا الوصول بالحب الصوفى كما هو عند رابعة العدوية والمحاسى وقد يتخذ شكل المزج أو الخلول *incarnation* كما هو الحال عند الخلاج . وقد يتخذ الطابع الأفلاطونى حيث تتصعد النفس إلى جوار المثل أو الأنوار وتحيا متشبهة بها ، وربما استطاعت أن تصعد إلى جوار نور الأنوار فتصعد وتلتذ ، ولكن ليس هناك مزج أو اتحاد أو حلول ، وهذا كما عند السهروردى . ويتجدد العقل الفعال هنا صفة المرشد الروحى المشرف على النفس إذ هو الذى أوجدها وهو الذى يلاقى إليها المعرفة ، وهو الذى يأخذ بيدها في مدارج السلوك الروحى حتى تصعد إلى جواره ، ثم

(١) راجع ... تأليف Margrett Smith س ٢٥١ Early Mysticism حيث ترد الإشارة إلى القديس يوحنا كليما كوس (٦٠٦ - ٥٢٣ م) الذي ذكر في « مرارج الفرسوس » فكرة مرارج يرتفع من الأرض إلى السماء ، وكيف أن ارتفاعه هذا المرارج صعوداً بغير الترقى من حال إلى حال أعلى حتى يصل الصاعد إلى رتبة الكمال الأتم أي إلى أن يحيا في الله فـ نعم وسعادة .

(٢) الاسم للمراج ، الرسالة القشيرية .

تعداه إن كانت من نقوص الكاملين . وقد تصل إلى جوار نور الأنوار . ويدرك صاحب « قوانين حكمة الإشراق إلى الصوفية بجميع الآفاق »^(١) أربعة عشر مقاماً وحالاً يقطنها السالك حتى يصل إلى آخرها ، وهو مقام « الولاية الخاصة » ، ١ — وأول هذه المقامات ، التأييد في مقام التوحيد ، ويعلم فيه المربي بحقائق تساعد في الطريق وتفصح له عن الهدف الذي يسعى إليه .

٢ — مقام « التوبة » ، ويتضمن التقرير والتتجذر ٣ — مقام « الأخلاص » ، ويتضمن تعلميات تمكن المرء من وزن أفعاله وأقواله . ٤ — مقام « الصدق » ، ويمكن المربي من التمييز بين الحال والمقام . ٥ — المراقبة وهي ملاحظة البارق والأنوار . ٦ — الحبة . ٧ — الرزد والتجريد . ٨ — الفقر . ٩ — الرياء وهو جانبه الرياء بتلطير النفس وتنقيتها . ١٠ — المعرفة وهي التأمل . ١١ — الفنا ، وهو الفناء عن الرسوم . ١٢ — البقاء وهو البقاء بجوار الله ، ويفسر الحلوانيون البقاء بأنه حلول في الله^(٢) . ١٣ — « الولاية العامة » ، الولي هو الخادم المطهير ، يقوم بما تقتضيه العبودية ، ويبعد عن الكبائر . وهو ورع يذكر الله دائمًا ، صادق مخلص بالمعنى الصوفي ، وإذا وجدت شخصاً يدعى الولاية والتأمل قبل أن يمر براحل الطريق الصوفي ويصل إلى (المحو) فهو كاذب الحُّلُّ .

١٤ — الولاية الخاصة : وتسمى أيضًا فتح طسم السكين ، أي رفع النفس إلى منزلة الأنوار الخاصة ، وهذه درجة أعلى الدرجات .

ويذكر الشيرازي في شرح حكمة الإشراق (والشيرازي من المدرسة الإشرافية) أن هؤلاء الذين صفت نقوصهم وتجزرت عن العلائق البدنية تشرق عليهم أنوار

(١) لأبي المواهب التونسي الشاذل نهرة Jurji بنوان :

• *Illumination in Islamic Mysticism* •

(٢) يقول الحلاج - أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حملنا بدننا

وبوارق الحية ، وهذه الأنوار على أنواع فنها ما يرد على المبتدئين ومنها ما يرد على المتوسطين ومنها ما يرد على المترتبين . (١) أما ما يرد على أهل البدايات ، فهى أنوار خاطفة لذىذة سماها أهل الوجود والإشراق « الطوالع واللوانع » . وهى كلمة بارقة سريعة الانطواء . (ب) وإذا ما أمعن هؤلا في الرياضة والمجاهدة تمسكت بهم هذه الطوالع واللوانع وخرجت عن اختيارهم ، وثبتت لديهم وحيثند تسمى بالسکينة . (ج) ثم إذا توغلوا في الرياضة والمجاهدة يصبحون هذا الأمر ملحة فيحصل لهم بعد ذلك قوة الخروج إلى الجناب الأعلى . (د) الفنان - وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي لذات فهى بعد غير وائلة لأنها إذا فرحت بما نالها من أثر الحق كان لها نظaran : نظر إلى الحق الذي ابتهجت به ونظر إلى ذاتها المبتهجة بالحق ؛ ومن ثمة فهى ليست مقبلة بكليتها على الحق ، لأنها توثر لذتها وابتهاجا بالحق على الحق نفسه ، فلا يكون قد حصل لها إليه وصول تام حقيقي ، وأما إذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بذاتها ، فإنها حينئذ تكون قد وصلت إلى المقام الذي يسمونه ، مقام الفنان ، والمقصود بالفنان لا يحس بالسايك بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الأشياء الداخلة فيه ، والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا إلى ربه أو لا ثم ذاهبا في آخر متهدبا . (هـ) مقام الفنان عن الفنان - وبحسب أناه هذا الفنان لا يشعر بالإنسان بأنه فان عن ذاته وإنما فكأنه لم يصل بعد ، وفي هذه المرحلة يكون الإنسان مسترقا .

والسروردى يلخص هذه المقامات في النبوحات (١) ولا يقبل فكرة الاتحاد

(١) النبوحات س ١١٣ و ١١٤ « فأول ما ينتهيء عليهم أنوار خاطفة فذاك سمواها الطوالع واللوانع ، وهى كلمة بارقة سريعة الانطواء ، ثم يعنون في الرياضة إلى أن يكثروا عليهم ورودها للملائكة متمسكتة ، وقد يخرج من اختيارهم مهومنها ، ثم بعد ذلك يتثبت المخاطف وهذه بنائه يسمى السکينة ، وعند التوغل في الرياضة تصير ملحة ، ثم بعد ذلك تحصل لهم قوة عروج = = (١٩)

بالتى أشار إلها تلميذه الشيرازى الذى أخطأ فى تأويل أقوال أستاذة فاعتقد أن النفس المتجدة تنتهى إلى الاتحاد بالله ، والشهروردى يرى أن الاتحاد باطل لأنه يعنى أن نفسيين متصلان نفساً واحدة وهما غير متكافئين .

٤ — هذا هو الطريق الذى يحب أن نسلكه النفس حتى نصل إلى مرتبة الإشراق ، ولكن ما تفصيل الإشارات التى تتمثل على العارف في لحظات الاتصال بين العبد والرب ؟ يعرض الشيخ لهذا الموقف في كتاب حكمة الإشراق فيفصل الأنوار المشرقة على السالكين الكاملين في العلم والعمل ، فيقول^(١) : «إخوان التجاريم يشرق عليهم أنوار وها أصناف : (١) نور بارق يرد على أهل البداية يلمع وينطوى كلمة بارق لذيد . (٢) ويرد على غيرهم نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق ، إلا أنه هائل ، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوى في الدماغ . (٣) نور وارد لذيد يشبه وروده ورود ماه حار على الرأس . (٤) نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ . (٥) نور لذيد جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة ، يتحرك بقوه الحبة . (٦) نور سحر يتحرك من تحرك القوة القريبة ، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق وأمور هائلة للمبتدئ ، أو لنفك وتخيل يورث عزا . (٧) نور لامع من خطفه عظيمة يُظهر مشاهدة وإبصارا أظهر من الشمس في لذة مفرقة . (٨) نور براق لذيد جدا يتخييل كأنه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا . (٩) نور سانح في قبضة (مثالية) أو متلازمة يترافق كأنها قبضت شعر رأسه ،

٥— إلى الجناب الأعلى . ومادامت النفس مبتسمة بالذات من حيث هي قدات فهي بعد غير واسلة ، وإذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بالذاتها ، فذلك الذى سموه الفناء ، وإذا فنيت عن الشعور فهو باقية يقام الحق تعالى ، وقد سبقت إشارة إلى الاتحاد ، ولم مقام آخر في الفناء وهو الفناء في الملة وهو أقرب الحالات إلى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الملة » ، وأشار إليه أفالاطون وهذا غير الفناء الذى قد يجتمع مع التعريف البدنى المشهور .

(١) حكمة الإشراق الفصل الثامن .

- ويجره شديداً ويفعله ألا لذيداً . (١٠) نور مع قبضة يتراءى كأنها مت膝ة في الدماغ (١١) نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسي ، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شئ ، ويقاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيد جداً .
- (١٢) نور مبذوه في صرلة ، وعند مبدته يتخيّل الإنسان كل شيء يتهدّم .
- (١٣) نور سانع يسلب النفس وتبين معلقة حضنة ، منها يُشاهد تجراًها عن الجهات وإن لم يكن لصاحبها عزل قبل ذلك . (١٤) نور يتخيّل معه نقل لا يكاد يطاق . (١٥) نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله .

هذه الأنوار المتتالية تتتابع حسب قدرة السالك على الترق والسمو في مدارج الطريق ، ويلاحظ على هذه الأنوار تطورها التدرجى من حيث الإحاطة والقلبة وأن إشراق الأنوار تابع للمجاهمة وترق النفس التدرجى يكون في تغلبها على الجسد ومتطلبه ، ولكن هذه الإشارات المتزايدة لا نوضح مرانب السلوك كما يوردتها في كتبه الأخرى .

ففي رسالة كشف المطايا لإخوان الصفا (١) يذكر أن الحركة النظرية أو المعرفة ترتب في درجات : أولها مرحلة تكون فيها الكائنات الحادثة انعكاسات مشاهدة في مرآة والمعلومات انعكاسات على المرآيا . ونهايتها انحدار المعرفة بالوجود فتصبح أنت المرأة التي ترى فيها الوجود . وتالها إمكان ماهيتك ، يجعلها لا تملك وجودها بذاتها فهي إشعاعات للحضرة الأحادية وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات . ورابعها وهي المرتبة للهانية ، قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن وجود الأشياء قائم بها ، وما أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء وجودك

(١) خطوطات راغب ١٤٨٠ ورقة ١٣٠٧ - بـ فهرس Ritter رقم ٢٠

من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء ، هناك ينكشف لك أن الذات الوحيدة المارفة هي الله تعالى له الحمد .

وفي رسالة صفير سيمورغ يدعو السمر وردي كل صوفى إلى نسيان ذاته ونسيان ذلك النسيان (١) أيضاً ، فطالما اقتصر الناس على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع ؛ كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي تفتق فيها معرفته في المارف ، لأن الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرفه لا يزال في حالة من اتجاهه قصده إلى المعرفة نفسها .

وهناك أربع درجات وخامستها درجة التوحيد .

(١) درجة لا إله إلا الله .

(٢) لا هو إلا هو .

(٣) لأنك لا أنت .

(٤) لا أنا إلا أنا .

والأنا ليست شخصية هنا بل تقال على الإنسان على سبيل المجاز ، وهذه المراحل الأربع تدرج في الترق و السمو بمعرفة السالك لله وتنتمي إلى المرحلة الخامسة وهي مرحلة التوحيد المطلق ، وهذه المراحل يقطعها السالك حتى يصل إلى المرحلة الخامسة وهي منتهى غاية السالكين .

(٥) وإذا فكل هذه الصيغ السابقة حجب ، والمقدمون في الطريق تفتق لديهم كلام هو وأنت وأنا في بحر الفناه وهناك تسقط الأواامر والنواهي (٦) ويحيطى الواسل بالأنوار القدسية في الحضرة الإلهية ، وهذا هو مقام الفحول من الأنبياء والحكماء .

، (٧) وأعظم الملائكة ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظالمات انسلاعاً ، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن إلا أنه - مع كثرة وصول لأنوار السانحة

(١) الفنان عن الفنان كما بشير إليه في التلويمات .

(٢) رفع الكافيف .

(٣) حكم الإشراق من ٦٧٠ ويلاحظ أن هذا وصف لمقام الحلة الذى سبقت الإهارة إليه في التلويمات (مرصاد عرس) .

إليه وتواли فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقل - يبرز إلى عالم النور ويصير معلقاً بالأنوار القاهرة ، ويرى الحجب النورية كلاماً بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفافة [لغبة نور الأنوار] ، ويصير [النور الواسل في هذا المقام] كأنه موضوع في النور المحيط بالكل [وهو نور الأنوار] وهذا المقام عزيز جداً [ولهذا قل من يصل إليه من السلاك] حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكمبار الحكماء ، كأنه اذ وقبس وفيما يغورس عن أنفسهم ، وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة (النبي محمد) ، وجماعة من المسلمين عن النواصي ; ولا يخلو الأدوار عن هذه الأمور ، وكل شيء عنده بمقدار ، وعنه مفاتيح الغيب لا يعلمه إلا هو ، ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يفترض على أساسين الحكمة ، فإن ذلك نقصاً وجهلاً وقصوراً ، ومن عبد الله على الإخلاص ، ومات عن الظلال ، ورفض مشاعرها ، شاهد ما لا يشاهد غيره . . . وهذه الأنوار ما يشربه العزيفنخ في الأمور المتعلقة به . . . ومن قدر على تحريك قوى عز ومحبة تحكمت نفسه على الأشياء بحسب كل قوة فيها ببناسها لا غير ، .

هـ - هؤلاء الواسلون إلى مقام الحضرة الأحادية هم الكاملون (٢) في العلم والعمل ، وهم الواسلون حقاً ، وهناك طرائف من السلاك تقدّم بهم المهم عن درك الفانية وهم المتسطون في العمل والعلم أو الكاملون في أحد هما دون الآخر . وأما الناقصون في العلم والعمل فهم أهل الشقاوة ، والزهد من الكاملين في العمل دون العلم وهم يصلون إلى عالم المثل المتعلقة التي مظاهرها بعض البرازخ العلوية أي الأجرام الفلكية ، وقد يبقون فيها مخلدين إذا لم يكن لهم استعداد للترقى إلى عالم النور المغض وإذا كان لهم هذا الاستعداد بقوا فيها زماناً حتى يرقوا ; وهذا الصنف من السلاك هم أصحاب السعادات الوهمية ، الذين يتذدون بما ورد في الكتاب من تشبيهات

(١) حكمة الإشراق ، فصل ثالث مقالة خامسة .

حسية ، ستتحقق لهم في عالم المثل المعلقة . وهذه النفوس ترقى أولاً إلى عالم المثل النورية بعد تخلصها من عالم المثل المعلقة ، وترقى في هذا العالم من مرتبة إلى مرتبة حتى تصل إلى الفلك الأعلى منه ثم تنتقل إلى عالم النور المحضر أي عالم العقل الخاص ، ثم تدور فيه أبداً دون تغير ، لأن هذه العالم منازل ومراتل إلى الله تعالى ويستحيل الوصول إلى الله دون قطع هذه المنازل .

ولا يقصد بالخاص من نزعات الجسد في هذه المراحل ما يسمى بالموت ، بل قد تحدث السيطرة النفسية على الجسد في حالة الحياة ، وذلك في حالة تطهير النفس بالمجاهدة والعبادة ، وقد يحدث أن ينفصل الجسد عن النفس بالموت دون أن تتطهر النفس ، وفي هذه الحالة تعود النفس إلى الحياة مرة أخرى لتتقمص جسداً آخر شبهاً بالجسد الأول وذلك لكي يتم التطهير .

٦ - اتضح لنا من هذا العرض الجمل الموقف السهروري الصوفي مقدار تأثره بمن سبقه من الصوفية مثل الخلاج وأبي طالب المكي ، ثم مبلغ عنائه وتدقيقه في تصوير مراسيم الطريق الصوفي وإشادته بالإشراق دون النظر العقلي . وقد استمرت نقاليد هذه المدرسة الصوفية في العالم الإسلامي تحت اسم النورينخية ، أي الذين يعشقون النور .

ولكن الذي يحب أن تدارسه هي العلاقة بين فلسفة السهروري وتصوفه . وهل يمكن التفرقة بينهما أم أنها جانبان لحقيقة واحدة ، فتكون الفلسفة وجهة نظر مجردة تقوم على إدراك نظام عقلي بعزل عن المشاعر الصوفية العميقية الدافقة أما التصوف بالمعنى الذي يفهمه السهروري فهو وسيلة الفرد إلى إدراك الجانب الآخر الحيوي من الحقيقة . ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقرر أن الموقف الفلسفى يخضع إلى حد كبير للهدف الرئيسي المذهب وهو تربية النفس وتهذيبها حتى تصل إلى الحضرة الإلهية .

فماجلة قضايا الفلسفه تؤدى إلى صفا، الذهن وتهىء السالك لقطع مراحل الطريق الشاقة الوعرة . وقد أشار السهروردي على السالكين بضرورة تناول مذهب المشائين قبل الشروع في حكمه الإشراق .

وغاية السهروردي من تصوفه الوصول بالنفس إلى التورية الناتمة فتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة وتشرق هي على ما تتحمّ ، ولما كان الإشراق يتضمن المعرفة والإيجاد ، وهو غير النظر المقللي اتضحت أهمية الطريق الصوفي في تشيد الوجود وإلقاء المعارف ، والإشراق لا يستطيع أن يُفْصِّل ما عاينه في عالم الأنوار وإن يشرحه للذين لم يشاهدوه فهو في حاجة إلى دراسة الفلسفه ليتعلم طريقة عرض ما عاينه وكذلك للدفاع عن موقفه .

ولايُمكن الفصل بين فلسفة السهروردي وتصوفه فهما متصلان أشد الاتصال كما يظهر ذلك في حكمه الإشراق .

الباب الخامس

النبوة والأحلام والتناصح

الفصل الأول

نظريته في النبوة والأحلام

موضوع الرؤيا وانصاته بالنبوة ثم تفسير الرؤيا والتعبير عنها لا يرجع إلى العصر الإسلامي فحسب بل لقد شاع تفسير الأحلام والتنبؤ بالغيب عند الشرقيين عامة ، ثم تناوله فلاسفة اليونان وقد أورد القرآن نصوصاً تؤيد قيام الوحي في أبسط صوره على المنامات الصادقة أى الرؤيا الصادقة (حلم إبراهيم) . ويعترف أهل الشرع بحقيقة الرؤيا في حالة النوم واليقظة ، وأن نفس الإنسان تخرج عن المبدن في حالة النوم فتشاهد العالم ، وترى الملائكة على حسب صفاتهم . والفلسفه كالفارابي وابن سينا يرون أن الحواس تتعطل عن العمل عند النوم وتتجه النفس إلى ما وراء الحس فتتصال باللوح المحفوظ ، أو بالعقل الفعال ، فتدرك ما يخصها من مغيبات ، وهذا إذا كانت الرؤيا جزئية لا يعوزها التعبير ، أما إذا كانت كلية أليسها الحس المشترك ثواباً حسياً ، فالحس المشترك يعاونه الخيال ، هو الذي يترجم عن الرؤيا الصادقة^(١) . ويرى الصوفيه وأتباع

(١) يرى الفارابي أن النفس تتصل بالعقل الفعال لتطلع على المغيبات ، وبكون الاتصال من طريق الخلية في المقام ، وإذا قويت الخلية كان الاتصال في حالة اليقظة كما هو الحال عند الأنبياء . أما ابن سينا فيرى أن المغيبات مقتوسة في لوح عنوط يعاون ذلك الماضي والحاضر والمستقبل ؛ والنفس إذا نشطت مخبلتها استطاعت قراءة هذا اللوح والاطلاع على المغيبات في حالة النوم ، أما إذا قويت فإنما نعلم عليها في حالة اليقظة وهذه مرحلة النبوة .

وحدة الوجود منهم على الخصوص أن اتصال العبد بالله لا يتم إلا بعد إفتاء
الحواس التي تعيق هذا الاتصال ، وحين يحصل هذا الإفتاء يتحقق الوحي
من الذات لنفسها ، فالحقيقة واحدة ، والوجود واحد فالوحي أو الرؤيا للنفس
ليست شيئاً يحيط عليها من خارج ، بل من ذاتها أي من باطن النفس ، ما دمنا
قد قررنا أن الوجود واحد ، وأن الله هو الوجود كله ، وأن النفس هي الله متى
أصبحت شاعرة بذاتها .

أما السهر وردى وأنباعه فهم يرون أن النفس آية من عالم المجردات والمعقولات ،
فهي تستطيع إدراك المدركات المجردة التي تكون من جنسها ، وذلك إذا تخلصت
من العواقب والشواغل البدنية ، فالإنسان إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، إما
بسبب النوم ، أو بسبب تعطلها لضعفها ، أو في حالة مجاهدته وربما منه للارتفاع
بنفسه عن كدورات الحس ، فإنه قد يصل إلى الاطلاع على أمور غيبية (١) وذلك
أن هذه المجاهدة وتلك الرياضنة النفسية التي تخرج منها الإرادة قوية مسيطرة ،
تعمل على رفع حجب الحس والضغط على قوى البدن ، وهذا فيما يختص
بالعاديين من الناس .

أما الأنبياء فإن لهم في النفس قوة أصلية أو فطرية ، وهذه القوة تمكنتهم
من الاتصال بالعالم العلوى ، مع اشتغالهم بالبدن ، وذلك لأنهم يستطيعون
اكتشاف العلم الغيبي في حالة اليقظة . والشرط الأول في النبوة أن يكون النبي
مأموراً من السماء بإصلاح النوع ، وتحصل له العلوم من غير تعلم بشري ، بل
بالاتصال بالعقل الفعال . والأنبياء قادرون على إحداث الزلازل والإندار
بالمغيبات ، وكذلك اختلاف ميل الناس واحتياجهم إلى قوانين تنظم حياتهم ،
افتضى وجود الشارع بينهم ولا بد من تخصصه بأيات تدل على أنه من عند ربها .
وأعلم أن الشرط الأول في النبوة ، أن يكون مأمورة من السماء بإصلاح

(١) هيكل النور - المبكل السابع .

النوع ... وما يتحقق بربتهم حصول العلوم أكثرها من غير تعلم بشري ... وشدة الاتصال بالعقل الفعال ، وأيضا طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلازل والخسوف والتحريكات والتسكينات ... وأيضا لهم الإنذار بالمغيبات والأمور المجزية الواقعة ، إما في الماضي أو في المستقبل ... والأول هو العمدة وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع في إخوان التجريد ... ، (١) .

ومعنى ذلك أن الشرط الأول في صحة النبوة هو الأمر الإلهي ، ودليل هذا الأمر هو الشخص بمحاجرات تدل عليه ، وهذه المحاجرات سببها وجود قوة إلهية في نفس النبي تكون كأنها نفس العالم يعطيها العنصر طاعة بدمنه لها ، إذأن العناصر تطيع المجردات . فإذا زادت النفس في التجدد والتشبه بالمباديء ازدادت قوة . فما ظنك بنفس طرحت باستهزاز علوي ، واستضاعت بنور ربها ؟ خرقت ما يعبر عنه النوع ، وقد اتصلت على « الأفق المبين » (٢) ، ... ، بذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم آمين (٣) ، (٤) .

هذا ما يذكره في التلويمات ولكنها يلحق بالأنبياء قوة أصلية فطرية في نقوفهم (وذلك في المياكل) . ويورد ابن تيمية ما أورده السهروردي من ضرورة النبوة للخلق ، وهو يذكر أن القوى التي يضيفها الفلسفه للنبي هي : (١) قدرة عقلية ينال بها العلم من غير تعلم . (٢) قوة خيالية يرى فيها الأمور الفيبيه كما يراها النائم . (٣) قوة توفر في العالم .

ولما كانت هذه القوى توجد في خلق كثير ، لذلك كانت النبوة مكتسبة ، ولذلك أيضا طلب كثيرون من الفلسفه النبوة ، مثل السهروردي وابن سبعين ؛ وابن سينا وأتباعه يفضلون النبي على الولي والفيلسوف ، أما الفارابي فيفضل

(١) التلويمات الموردة الرابع - التلويع الأول في النبوات س ٩٥ .

(٢) سورة الشكوبير آية ٢٣

(٣)

سورة الشكوبير آية ٢٠

(٤) التلويمات س ٩٧

الفيلسوف على النبي ، وابن عرب يفضل الولي على النبي ، فالولي يأخذ عليه عن العقل وكذلك الملك المكافف بالوحى يأخذ عليه عن العقل ، ولما كان النبي يأخذ عليه عن الملك لذلك كان أقل في المرتبة من الولي من حيث العلم ، (١) .

ويختلطي ابن تيمية في هذا النص فيما ذكره عن السهروردي إذ أن الأخير ذكر أن للنبي قوة فطرية لا مكتسبة ، ثم أن السهروردي نفسه لم يعرف عنه أنه ادعى النبوة ، ولم يرد ذكر ادعائه النبوة في التهم التي ألقها به أكثر أعدائه هجوما عليه . وإذا قال النبي حائز على شرطين أمر إلهي ، وقوة فطرية في نفسه تمكنه من الاتصال بالعالم العلوى مع اشتغاله بالبدن .

أما غير الأنبياء فقد تكون لنفسهم قوة مكتسبة كـ كـ الأبرار والأولياء الحاصلة لهم بـ رياضـاتـ الخـتـصـةـ بـهـمـ . «ـ وـ هـمـ يـطـلـعـونـ عـلـىـ الـمـغـيـبـاتـ (٢)ـ لـأـنـهـ لـأـحـجـابـ بـيـنـ الـأـنـوـارـ الإـسـفـيـبـيـدـيـةـ الـإـنـسـانـيـةـ ،ـ وـبـيـنـ الـأـنـوـارـ الإـسـفـيـبـيـدـيـةـ الـفـلـكـيـةـ سـوـيـ شـوـاغـلـ الـحـسـ الـظـاهـرـ وـ الـبـاطـنـ ،ـ فـإـذـاـ تـخـاصـ النـورـ الإـسـفـيـبـيـدـيـ تـخـاصـتـ الـنـفـسـ إـلـىـ الـأـنـوـارـ الإـسـفـيـبـيـدـيـةـ لـلـبـرـازـخـ الـعـلـوـيـةـ ،ـ وـاطـلـعـتـ عـلـىـ الـنـفـوـشـ الـتـيـ فـيـ الـبـرـازـخـ الـعـلـوـيـةـ لـلـكـائـنـاتـ ،ـ فـإـنـ هـذـهـ الـأـنـوـارـ الـمـدـبـرـةـ الـفـلـكـيـةـ عـالـمـ بـجـزـئـاتـ الـكـائـنـاتـ وـحـرـكـاتـهـ (٣)ـ .ـ

(١) راجع مجموعة الفتاوى لـ ابن تيمية ج ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة ١٩١١

(٢) طريقة ناقـ الأمـرـ النـبـيـ :

إدراكـ المـنـيـبـاتـ يـكـوـنـ عـلـىـ أـقـامـ .ـ ١ـ -ـ إـمـاـ بـالـقـرـاءـةـ مـنـ أـسـطـارـ مـكـتـوـةـ .ـ ٢ـ -ـ أـوـ سـمـاعـ سـوـتـ .ـ ٣ـ -ـ أـوـ بـعـاـمـدـةـ صـورـ الـكـائـنـاتـ ،ـ أـوـ تـخـاطـبـهـمـ صـورـ حـسـنةـ .ـ ٤ـ -ـ أـوـ يـرـونـ مـثـلاـ مـعـاـقـةـ .ـ وـالـكـامـلـونـ فـيـ الـحـكـمـيـنـ الـعـلـمـيـةـ وـالـمـلـمـيـةـ يـقـدـرـونـ عـلـىـ إـيجـادـ مـثـلـ قـائـمـ ،ـ وـيـكـوـنـ هـذـاـ مـظـاـهـرـ فـيـ هـذـاـ الـعـالـمـ وـلـمـ مـقـامـ خـاصـ يـسـمىـ (ـكـنـ)ـ .ـ رـاجـعـ كـذـاكـ الـأـطـارـاحـاتـ ٤٩٤ـ -ـ ٤٩٥ـ .ـ وـيـكـنـ أـيـضاـ مـقـارـنـةـ صـورـ نـزـولـ الـوـحـىـ عـلـىـ النـبـيـ (ـسـ)ـ باـصـورـ الـقـيـمـ يـوـرـدـهـاـ السـهـرـوـرـدـيـ ،ـ وـهـنـاكـ أـوـجـهـ كـثـيرـةـ الشـبـهـ .ـ

(٣) حـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ مـنـ ٥٢٥ـ -ـ مـقـاـلـةـ خـامـسـةـ فـصـلـ سـادـسـ .ـ

ومعنى ذلك أن نفوس الكواكب بها نقوش الكائنات كلها ، وأن النفوس الإنسانية التي تصل إلى درجة تستطيع معها أن تطلع على حقائق الغيب وشئون المستقبل هي وحدها التي يمكن لها الاتصال بالعقل الفلسفية المدببة .

تفسير المشاهدة :

ولكن ما طبيعة هذه المشاهدة ؟ وكيف يتأتى للنفس أن تحظى بهذه المعرفة وأن تدرك تلك الصور ؟ وجواب ذلك أن الصور التي تدركها النفس في النوم أو اليقظة أو فيما بينهما أى في الحالة التي يكون الإنسان فيها لا نائماً ولا يقظاً ، تدرك النفس هذه الصور إما لانصافها بعالم العقول الفلسفية المدببة أو بغير هذا الطريق ، وإن كان ذلك عن طريق الانصال بهذه العقول ، فإن هذه الصور إما أن تكون كلية أو جزئية ؛ ثم إما أن تتطوى هذه الصور سريعاً أى أن تتلاشى ، وإما أن ثبتت . فإن ثبتت واستقرت وكانت كلية ، فإن المتخيلة ووظيفتها الحاكمة ، تحاكي تلك المعانى الكلية المنطبعة في النفس ، واظهرها في صور جزئية أى أن دور المتخيلة ينحصر في تشخيص الصورة الكلية وجعلها جزئية ، ثم يأتى دور الخيال إذ أن هذه الصورة الجزئية الواردة من المتخيلة تتطبع في الخيال وتنقل بعد ذلك إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة .

ويمكن أن نلخص هذه العملية في أن النفس الإنسانية بانصافها بالنفوس الفلسفية تشاهد صوراً كلية ، فتنطبع هذه الصور إن كانت ثابتة في المتخيلة التي تحمل منها صوراً جزئية تناسب الحس وتحيلها على الخيال فتنطبع فيه ، وتنقل هذه الصور الجزئية من الخيال إلى الحس المشترك فتصبح وكأنها مائنة للحس الخارجي ، فـ *ذَهَبَ دَأْيَ تُدْرِكَ كَمَا لو كانت موضوع الإدراك الحسي الخارجي* ، ولكن ما هو الأساس الذي تقىيس به صدق أو كذب هذه الروايا أو الصور الكلية ؟ لا شك أن حكم المتخيلة أو الخيال أو الحس المشترك لا يصلح أن يكون أساساً صحيحاً يميز بين الصادق أو الكاذب من القضايا التي تعرض في هذه العملية .

معيار الصدق والكذب :

هناك ثلاث حالات يمكن أن نجمعها في حالتين: الحالة الأولى (١) هي حالة صدق الرؤيا والثانية كذبها:

أولاً - حالة صدق الرؤيا : (١) حالة التناسب اليقيني ، وفيها تكون الصورة الجزئية المشاهدة بعد العمليات السالفة شديدة الشبه والمناسبة بالمعنى المكلى الذي شاهدته النفس منتقشا في عالم الأفلاك ، وفي هذه الحالة نرى أن الرؤيا تكون قوية غنية عن التعبير.

(ب) التناسب الظني : وأما لهذا كان هناك نوع من المناسبة بين المكلى المرئي والصورة الجزئية المشاهدة ، أي عدم انتظام الصورة المكالية على الصورة الجزئية تماما ، كما إذا رأت النفس عدوا وحاكته المنحنيلة بحية أو ذئب ، أو رأت ملكا وحاكته بجبل عظيم . وفي هذه الحالة تكون الرؤيا صحيحة ولكنها تقتضي التأويل لإدراك حقيقة المناسبة بين الصور الخيالية والمعنى الأصلي .

ثانياً - حالة كذب الرؤيا : وهنا لا تكون هناك أي مناسبة بين المعانى المكالية وبين الصور الخيالية الجزئية ، فإن هذه الرؤيا تكون من قبيل أضفافات الأحلام .

وينطبق هذا في حالة المعنى المكلى ، أما إذا كانت الصورة المرئية في عالم الأفلاك جزئية ، فإن الحافظة تحفظها على حقيقتها ولا تصرف فيها ،

(١) حكم الإشراق . الفصل الخامس مقالة خامسة .

ولاتحاول المتخيلة حاكمها وتشبّهها بغيرها . وأما إذا تدخلت المتخيلة وعملت على تبديل ما رأته النفس بمثال ، ثم بدلت هذا المثال بمثال آخر إلى أن تستيقظ النفس ، فإن استطعنا استعادة الأصل بضرب من التخييل . كانت هذه رؤيا تفتقر إلى التعبير ، وإن كان غير ذلك فهي من قبيل أضفاف الأحلام .

ثالثاً - أسباب أحلام اليقظة والمنامات الكاذبة :

هذه الأحلام الكاذبة ما مصدرها ؟ وكيف نفس وجودها ؟ علمنا أن "النفس تناق المغيبات في حالتي اليقظة والنوم . ففي الحالة الأولى إما أن تكون النفس قوية لا يشغلها الحس أو البدن عن الاتصال بالمبادئ ونقوص الأفلاك ، وتكون الخيلة قوية بحيث تقوى على تصوير المعنى ، وحينذاك يقع للنفس في اليقظة ما يقع للنائم في المنامات ، وقد يكون وحياناً صريحاً لا يفتقر إلى التأويل ، ومنه ما ليس صريحاً فيحتاج إلى التأويل ، أو يكون شبهاً بالمنامات التي هي أضفاف أحلام إن أمعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة . وإما ألا تكون النفس قوية بل تكون مشغلة بالبدن ، مهتمة بعماليه ومناماتها ، في هذه الحالة نسمى أحلام اليقظة ، وهي تحدث لدى ضعاف العقول، وهي داءاً كاذبة .

وفى الحالة الثانية : أى فى حالة النوم ترجع المنامات أو الأحلام الكاذبة إلى:

١ - انتقال ما يدركه الإنسان في حالة اليقظة من المحسوسات إلى الخيال وعند النوم ينتقل من الخيال إلى الحس المشترك ، أى أن موضوعات الإدراك الحسي في حالة اليقظة تنتقل إلى الخيال الذي ينقلها إلى الحس المشترك فيشاهدها النائم على أنها حلم ، وهي من قبيل أضفاف الأحلام وهي ناتجة من تأثيرها بالحواس الظاهرة أننا علما في حالة اليقظة ، أى أن الإدراك الحسي لا ينتهي أثره

باتها عملية الإدراك ذاتها بل تبقى الحواس متعلقة بالموضوع بعد غيابه .
٢ - أن المفكرة إذا ألفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم إلى الخيال ، ثم منه إلى الحس المشترك ، وهذه الصور لا يناظرها شيء في الواقع ، كأنها يف صورة بها رأس حصان وجسم إنسان .

٣ - تغير الأمزجة حسب حالات النفس ، وبذلك تغير أعمال القوة المتخيلة بحسب تغير مزاج الروح الحاملة لها سواء غالب على المزاج الصفراوية أو البرودة أو السواد (١) .

٤ - وإن فالرقبة الصادقة تستند إلى أساس حقيقى ومحى التقوش المرسومة في البرازخ الملوية ، والتي تتضمن الماضي والحاضر والمستقبل ، وحينما تصل النفس بهذه البرازخ تطلع على الغيب ، ويتضمن هذا أن صور عالم الأفلالك لا بد وأن يتكرر حصولها في عالم الأعيان ، أو في عالمنا هذا حتى يصح القول بأن النبو بالمستقبل على هذا الأساس له سند عيني أو خارجي .

ويتبع هذا أن هذه الصور واجبة التحقق في عالم الأعيان ، أي واجبة التكرار على نفق وجودها في عالم الأفلالك ، وليس هذا التكرار بمعنى أن المدوم يعاد بل بمعنى عود الشبيه ، مثل إعادة الفصول كل سنة ، وقد ذكر القدماء أن للعالم أدواراً لا متناهية قيمة كل منها ستة وثلاثون ألفاً وأربعين وخمسة وعشرون سنة . كل فترة من هذه تسمى دوراً إذا ما انتهى منها العالم انتقل إلى دور آخر وهكذا إلى مالا نهاية .

ويذكر في المطاراتات أن هذا المذهب للقدماء من البابليين والحكاماً الخسروانيين [أى الفرس] والهنود وجميع الأقدمين من مصر ويونان وغيرهما (٢) .

(١) داجم مقالة خامسة فصل خامس - حكم الإشراف - ويفيد هذا الرأى علماء النفس المحدثون - راجع «الأحلام» الدكتور توفيق الطويلي ص ٧١ .

(٢) المطاراتات ص ٤٩٣ .

وأن الحجة على ذلك هكذا - كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنقوس الفلكية أو ينتقش فيه كذلك كالأجرام الفلكية . فـسـكـراـر كل ما يقع من حوادث في الأعيان على الوجه المذكور واجب ولكن المقدم حق فالتأتي حق . وما دامت الحوادث ستـكرـر في الأعيان على ما سبق فمعنى هذا أن كل ما هو مرتسم في عالم **الافتلاك** سيقع حتماً في وقت ما في عالم الأعيان ، أي أن سلسلة الموجودات المترتبة متباينة ما دامت متقطعة في وقت معين . وإن كان فيها نقوش غير متباينة لحوادث في المستقبل مترتبة ، فإن كان كل واحد منها لابد وأن يقع وقت ما ، فيأتي وقت ما يكون الكل قد وقع فيه متباينـة السلسلـة وقد فرضـت غير متباينـة وهو حال .

وهذا الوضع المشـالـى الذى يعرض لنا بـصـدد نظرية الأحلـام والثـيـوة يفضـى بـنا إـلـى :

أولاً - التـسـليم بـالـعـالـمـ للـمـشـلـ فىـه صـورـ المـوجـودـاتـ . ثـانـيـاـ - أنـ هـذـاـ العـالـمـ مـتـنـاهـ وـمـاـ يـصـدـرـ عـنـهـ مـتـنـاهـ .

وقد أشرنا حين الكلام عن الأنوار العقلية إلى لا نهاية الفيض ، وعدم توقيف الأشعة الصادرة عن الأنوار ، وإلى أن هذه الأنوار العليا نفسها لامتناهية العدد ، أي أن المثل وما يصدر عنها لا تخضع للتحديد ، فكيف يجوز لنا أن تتكلـمـ هناـ عـنـ عـالـمـ مـتـنـاهـ وـصـدـورـاتـ مـتـنـاهـ إـلـاـ أنـ يـكـونـ المرـادـ بـالـلـاتـنـاهـ فـيـ الـحـالـةـ الـأـولـىـ الغـنـىـ الـمـطـلـقـ وـالـوـفـرـةـ الزـائـدـةـ ، دونـ اـنـطـرـقـ إـلـىـ الـلـاتـنـاهـ بـالـمـعـنىـ الـفـلـسـفـىـ الدـقـيقـ .

الفصل الثاني

في التناصح

تعرضت الأديان القديمة لمشكلة التناصح ، وآمن المؤود به إيمانا عميقا سيطر على حيائهم الدينية والعلقانية ، ورتبوا له طقوسا وأدواراً وتأثير به الفرس والمصريون القدماء ، وأهل بابل ؛ وعرف عن الفيشاغورية قبولاً للتناصح . ويرجع انتشار الاعتقاد بالتناصح في العالم اليوناني القديم إلى النزعة الاورافية التي كانت تمثل الجانب الحني في الحياة العقلية عند اليونانيين ، فنـ جر إلى تعميم إلى تناصح ؛ واحتضن هذا الجانب الروحي بالتراث اليوناني و تكونت الثقافة الهيلينية من هذا الاختلاط ، وقد عمل العرفانيون على ذيوع الاعتقاد بالتناصح في حقل انتشار الثقافة اليونانية بخاتمة الأفلاطونية المحدثة وهي تؤمن بعقيدة التناصح .

فاحقيقة هذه المشكلة ؟ يبدو أن فكرة الخطية الأولى كانت ذات تأثير بالغ الخطورة على التفكير الإنساني ، فالإنسان الأول طرد من الجنة بعد افتراقه للخطية ؛ هذا الإنسان اعتبر كأنه موجود عقلي عرض قبل ظهوره على وجه الأرض ، أما بعد الخطية فقد دنسه البدن ، أي أن اتصال النفس الإنسانية بالبدن هو ثمرة الخطية ، وأصبحت أصرفات النفس المتصلة بالبدن وسلوكها أميل إلى الشر لأن المحسوس أو المادي شر ، والشروع الإنسانية كلها مصدرها اتصال النفس بالبدن .

ولما كان البدن هو العنصر الشرير الذي يمسك بالنفس ويبعدها عن موطنها الأصلي وجب أن تحاول النفس التخلص منه لـ كى تعود نقية طاهرة .

كيف تتطهر النفس إذن من أرجاس البدن ؟ يجب أن تعاقب النفس وأن تمر بأدوار مختلفة ، تخرج بعدها خالصة من الشرور ، حتى تستطيع أن تصاحب الآلهة ؛
(٤٠ المهروردى)

فقد تحمل في بدن حيوان أو نبات أو جاد ثم تنتقل بعد ذلك إلى آخر حتى تخلص من شرورها فتحيا بين النقوس المجردة الواصلة إلى جوار نور الأنوار . أى أنها نتف أمام مشكلة استلزمها طبيعة ترقى النفس لوصولها إلى مصدرها الأول .

هكذا فهم السهر وردى التناصح ، وكذلك عرض له في جميع كتبه إلا أنه كان قلما متعددًا في تقرير موقف ثابت له ، فهو يعرض للتناصح عند أصحاب المذاهب المختلفة ويدرك أن التناصح على أنواع : من إنسان إلى حيوان أو من إنسان إلى نبات أو إلى جاد ، وقد يكون التناصح عكسياً من الحيوان إلى الإنسان أو قد يكون في دائرة النوع الواحد ، فن بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر أو من بدن فرس إلى بدن فرس آخر (١)

ثم يذكر أن الشرقيين من حكماء الفرس والهنود والصين واليونان كانوا على هذا الرأي ، ولكن أسطورة عارض قضية التناصح وهاجمها مهاجمة عنيفة في نقده لفلاطون والفيشاغورية وجاء الإسلاميون فأقرها كثيرون منهم ودللوا على دعوام بييات قرآنية كقوله تعالى : « كلما نضجت جلوتهم بدأناهم جلودا غيرها » (٢) و قوله تعالى « وكلما أرادوا أن يخرجوا منها أعادوا فيها » (٣) . و قوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل ساقلين » (٤) . ثم يصل بعد عرض هذه الآراء المختلفة في التناصح إلى القول بأنهم كلهم متفقون في ضرورة خلاص النقوس الطاهرة من ظلمات البدن وصفى أكثر الحكماء إلى هذا ، إلا أن الجميع متفقون على ضرورة خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة

(١) ويرى الدواني شارح هياكل النور ص ٦٣ (مخطوط) أن التناصح ينقسم إلى نسخ (من إنسان إلى إنسان) ونسخ (من إنسان إلى حيوان) ونسخ (من إنسان إلى نبات) ونسخ (من إنسان إلى جاد) .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ (٣) سورة السجدة آية ٢٠ (٤) سورة البين آية ٤ - ٠

إلى عالم النور دون النقل ؛ لأنها إنما كان للتطهير وقد حصل ، (١) .

ثم يعود فيعرض رأيه ولكن في غير وضوح فانلا د ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق ، واعلم أن النور المجرد لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيانته ، فإن النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه وإلا ما رجد ، ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر فإنه لا يتغير ، ثم الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذلك ، ثم أن النور كيف يبطل شعاعه وضوئه بنفسه مع وجوده ، ودوراته بدواته ؟ والأذوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقديسها عبدهما وليس حالة في الفوائق ليشرط فيها وليس مبدأ المدبرات هنا بمتغير ، فلا تكون هي كتعلقات حصلت من أحوال المدبر وحده ، أو مع غيره كالصفاليات فإنهما مشروطة بشهود الحس البالسر ، ونسبة غير النفس الفاعلية إلى ما لها ك المحل ، كأنقوش كانت منه . فإذا بطل حال المبدء بطلت ، فالنور المجرد موجبه دائم فيدوم وموت البرزخ إنما هو بطلان مزاجه . (٢)

والذى يريد أن يعرضه في هذا النص ، تأكيده عدم فناء النور المجرد بعد فناء الجسد ، وذلك لأن وجوده يستند إلى ضرورة موجده ، ثم شيء آخر وهو أن نظير النفس لا يقتضي النقل أى انتقال الجسد مع النفس إذ الجسد يتلاشى ، أما النفس فإنها تخضع لطريق به مراتب حسب درجة نظرها في حياتها مع الجسد .

لنقاسأل بعد هذا عن مصير النفس بعد المفارقة ؟ هل تلحق النفس مباشرة بعالم العقول لتحيا مع الأذوار ؟ أم أنها تمر على أدوار مختلفة تتطور فيها مما فارفته من شر في حياتها مع الجسد ؟

(١) حكمة الإشراق - القسم الثاني - المقالة الخامسة - الفصل الأول في التناصح فقرة ٤٣٥ من ٤٤٢ طبعة باريس .

(٢) مصدر السابق فقرة ٤٣٥ - ٤٣٦

يجب علينا أن نعرف أولاً درجة النفس ومبنيها من التطور . « فالنفس إما أن تكون كاملة في الحكمتين العملية والعلمية ، أو متوسطة فيما ، أو كاملة في العملية دون العلمية ، أو في العملية دون العملية أو ناقصة فيما . والضرب الأول من النقوص هو الكامل في السعادة . وأما الثاني والثالث والرابع فن المتوسطين في السعادة ، وأما الخامس فهو من أصحاب الشفاعة الكاملة . »

وطرق خلاص النقوص وظهورها من آثار الجسد يتعلّق بهذه المراتب تعلقاً أساسياً ، إذ أن هؤلاء الكاملين الذين مارسوا الحكمتين العملية والعلمية يصلون إلى عالم الآثار المجردة ما هؤلاء المتوسطين في مرتبة ذلك ؟ ثم يرتفعون إلى عالم المثل المعلقة ، ولا يجب أن نختلط بين هذه المثل والمثل الأفلاطونية . « والحقيقة قيمان : ظلمانية الأشقياء ، ومساندة للسعادة . وفي المثل المعلقة (١) تتحقق نقوص الذين حق عليهم العذاب والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم ؛ هذا إن صحت قضية التنازع » .

هذا ما يذكره في حكمة الإشراق وهو إذن لا يقبل أو يرفض التنازع مع أنه في كتبه الأخرى مثل التلويحات والمحاجات والمطارحات يهاجم التنازع بجهوماً عنيفاً ويهدى دعاوى القائلين به من الهند والفرس واليونان .

فقد جاء في التلويحات « أن البدن إذا حصل له مزاج استحق به من الواهب نفساً فإذا قارنته ، النفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان ، ولا يعلم الإنسان لبدنه إلا نفساً واحدة لا غير » (٢) .

وهو يردد الحجّة نفسها في المطارحات (٣) ويقرر امتناع حلول نفسيين في بدن واحد .

(١) راجع الفقرة السادسة من الفصل السادس ، الباب الثاني ، القسم الثاني من هذا البحث

(٢) التلويحات ص ٨١

(٣) المطارحات ص ٤٩٩ - ٥٠٠

و كذلك في اللهمات حيث يذكر « التناصح عمال ، فإن النفس لو انتقل تصرها إلى جرم عنصرى كان لصلاح مزاجه لنصرف النفس ، وإلا ما فارقت هيكلها فستتحقق المزاج النفس ، تفيض عليه من العقل الفعال ، فـ كأن للحيوان الواحد نفسين : المستنسخة ، والفاصلة ، وهذا عمال ، (١) .

وبالاحظ أن هذه الحجة هي نفسها التي يوردها ابن سينا (٢) . فإذا فرضنا نفساً تناصختها أبدان ، وكل بدن فإنه بذلك يتتحقق نفساً تحدث له وتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً .

وفي هياكل (٣) النور نجد السمر وردي يقف موقفاً رسمياً هو أقرب إلى القبول المستتر لـ كثرة التناصح فهو يقول : « فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لا تتأمل بالرذائل ولا تلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة ، فإذا فارقت تعذيب نفوس الأشقياء بالجهل والميئنة الرديئة الظلمانية ، والشوق إلى عالم الحسن ، سلبت قواهم ، لا عين باصرة ولا أذن سامعة ، ينقطع عنها ضوء عالم الحسن ولا يصل إليها نور القدس ، حيارى في الظلمات فانقطع عنها النوران ، . »

وهذا الوصف لمصير النفس بعد المفارقة وإن كان لا يشير صراحة إلى المثل المعلقة أو إلى التناصح إلا أنها تستشف منه ميلاً إلى التسلیم بتعذيب الأشقياء وهذا لا يتم إلا في عالم المثل المعلقة كما ذكر في حکمة الإشراف ، ثم كيف يكون التعذيب ؟ ما هي الصور التي يتخذهما ؟

ربما كان التناصح يفسر ذلك وربما قصد التعذيب الديني في النار الحسية - وموضعها المثل المعلقة - على ما أوردته النصوص الدينية . على أنه ربما أراد

(١) اللهمات ، المحة الثانية من المورد الخامس من ما بعد الطبيعة - خطوط .

(٢) النجاة لابن سينا من ١٨٩

(٣) هياكل النور - الهيكل السادس

بهذا النص تمهدنا لعرض قضية التناصح في حكمة الإشراق حيث يقف موقفاً فلما
كا أشرنا قاتلاً «سواء أكان النقل أى التناصح حقاً أو باطلًا فإن الحرج
على طرف التقىض فيه ضعيفة» . ومعنى هذا أنه يتخد موقف الشاك المتغير
الذى لا يدرى أى رأى يقبل . وأكبر الظن أن الذى دفعه إلى اتخاذ هذا الموقف
المجدى بقصد قضية التناصح عاملان .

أولها عقلى وثانياً ما نقل ; أما الدافع العقلى فهو ضرورة تبرير طريق
للخلاص يكون عاماً للسعادة والأشقياء ، وكيف يستطيع الأشقياء الذين ترددت
نفوسهم في الشرور وانغمستوا في الظلمات ، كيف يستطيع هؤلاء أن يتضرروا ؟
لهم لن يستطيعوا التحرر من آثار الجسد وشروطه بقوتهم الذائية لغيبة الحس
ونوازعه على النفس وقوتها الفاضلة ، فيجب إذن أن يبطوا إلى المستوى
الذى هبطت إليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تدرج النفس في الترقى بذاتها
مع أبدان النفوس الأدنى منها (نبات وحيوان) حتى تتضرر وتسلك سبيلاً
السعاد ، هذا هو التبرير العقلى لقبولة فكرة التناصح .

أما الدافع الثانى فهو أن السهر وردي واقع تحت تأثير التراث الهليني المتأثر
بالذكر الشرقى القديم الذى يتضمن حكمة الفرس واليونان والبابليين والمصرىين
القدماء ، وهؤلاء كلامهم يقبلون التناصح على أنه مرحلة تطوير لازمة خلاص النفوس
من آثار عالم المادة والظلمات .

مصادر البحث

المصادر العربية

أبو شامة المقدسي	: الروضتين	
أبو طالب المكى	: قوت القلوب	
أبو الفرج الإصفهانى	الأغانى	
إخوان الصفا	: رسائل إخوان الصفا	
الأشعري	: مقالات	
البيرونى	: تحقيق ما للهند من مقوله	
توفيق الطويل (الدكتور)	: الأحلام	
التونسى	: قوانين حكمة الإشراق إلى كل الصوفية	
المجيل	بجمعىع الآفاق	
الجرجاني	: الإنسان الكامل	
حاجى خليفة	: التعريفات	
دونالدسون	: كشف الظنون - طبعة فلوجل	
ديبور	: عاتيدة الشيعة	
ديبريش	: تاريخ الفلسفة في الإسلام	
الرازى	: أنثولوجيا أرسططاليس	
ديتر	: مقالات نشرها بول كراوس	
سبط بن الجوزى	: تقدیسات الشيخ الشہیر (خطوط)	
المراج	: مرآة الزمان	
الشهرذورى	: اللمع	
الشهرستانى	: تواریخ الحکماء - نزهة الأرواح وروضه	
الشيرازى (صدر الدين)	الأفراح	
	: الملل والنحل	
	: الأسفار الأربع	

- | | |
|-----------------|---|
| عبد الرحمن بدوى | : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي |
| المطار | : تذكرة الأولياء |
| الغزالى | : مشكاة الأنوار |
| القرزوبى | : آثار البلاد |
| القشيرى | : الرسالة الفشيرية |
| قصاب باشى زاده | : رسالة فى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة
(خطوط ٥٩ م بمجمع ، دار الكتب بالقاهرة) |
| د د د | : رسالة فى أحوال الإشرافيين (خطوط ٥٩ م
بـ: دار الكتب بالقاهرة) |
| الفقطى | : أخبار الحكام |
| المسعودى | : الإشراف والتنبيه |
| المقرنزي | : الخطط |
| ملاصدرا | : شرح المداية ، طهران |
| الملطى | : التنبيه |
| النهانى | : جامع كرامات الأولياء |
| تللينو | : التراث اليونانى (مقالة عن الحركة الشرقية ،
ترجمتها بدوى) |
| النوينى | : فرق الشيعة |
| المجويرى | : كشف الحجوب |
| ياقوت | : معجم الأدباء |
| اليافعى | : مرآة الجنان - ج ٣ |
| يوسف كرم | : تاريخ الفلسفة اليونانية |
| د د | : تاريخ الفلسفة الأولى في مصر الوسيط |
| المولف بجهول | : المثل العقلية الأفلاطونية |

المصادر الأجنبية

- Affifi : The Mystical philosophy of Mohy El - Din Ibn Arabi .
- Ahlwardt : Arab. Schrief, in Berlin.
- Amari : Ibn Sabéen, Journal Asiatique Tome I, 1853, p. 240 – 275.
- Armstrong : The structure of the Intelligible universe in Plotinus.
- Asin, P. : Abenmassara, E. I.
- Berg, van den : Suhrawardi E I.
- Berkley : Theory of Vision.
- Bouchetti : La philosophie du Manichéisme, Dict. des Sciences Phil. p. 1033.
- Bradley : Appearance and Reality.
- Brehier E. : La vie de Plotin.
- Brocklman : Histoire de la philosophie, T. I Plotin.
- Browne : Geschichte der arabischen Literatur.
- Cahen, Claude : Literary History of Persia.
- Casartelly : Bulletin d'Études Orientales, Inst. Français de Damas.
- Corbin : La philosophie Religieuse du Mazdeisme.
- Corbin : Recherches Philosophiques, 1933.
- Corbin et P. Kraus : Le bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique, Juillet - Sept. 1935.

- Corbin et P. Kraus : Suhra. d'Alep (Publication de la Société des Études Iraniennes n. 19, Paris 1939).
- “ : Opéra Metaphysica et Mystica, Volumen Primum.
- “ : Revue Hermes, 3eme série III, 1939
Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis
- Cumont : Recherches sur le manicheisme.
- Darmesteter, J.: Tr. Zend Avesta, Paris 1892.
- Dies, Auguste : Platon .
- Donaldson : Shiism.
- Drower : Mandaean of Iraq and Iran.
- E. I., E. R. E., E. B. : Avesta Dualism (Persian)
Zoroaster, Mancheans, Mazdakites
- Erdman : History of Philosophy, vol. I P. 33
- E. R. E. : Gnosticism, Hermes.
- Gilson : Les sources greco - romaines de l'Augustinisme Avicenniant, Archives doctrinales.
- Gobineau : La Philosophie et les Religions dans l'Asie Centrale, Vol. I.
- Horten : Ishrakyoun E. I.
- Ing : Enneads, Tr.
- Ing : The Philosophy of Plotinus.
- Iqbal : Development of Metaphysics in Persia.
- Jackson : Zoroastrian Studies, New York, 1928.
- Jurgi : Illumination in Islamic Mysticism.
- Khattak Spies : Three Treaties on Mysticism.

Kraus Paul : Les Controverses de Fakhr al Dîn
al Razi, Bulletin de l' Institut
d' Egypte.

— ۱۹۴ — ۱۹۲۷ — ۱۹۴

- Lewis, Bernard : Origin of Ismaïlism.
Madkour : La place d' Alfarabi.
Malebranche : La Recherche de la Vérité.
Marquette, Jack de : An Introduction to Comparative
Mysticism.
Massignon : La passion d' Al - Hallag.
‘ : Recueils de Textes inédits.
‘ : Karmites, E. I.
Nicholson : Studies in Islamic Mysticism.
Nyberg : Cosmologie mazdée ne, Journal
Asiatique.
Plessner : Suhraward (E. I.)
Ritter : Der Islam, 1937.
Ross : Aristotle.
Shirazi (Sadr El - Din), E. I.
Siegel, Alfred von : Der Islam, p. 292.
Smith, M. : History of Mysticism in the Middle
East.
Sykes : History of Persia.
Underhill : Mysticism.
Vaux, Carra de : Avicenne.
‘ : La Philosophie Illuminative chez
Suhr. d'Alep, Journal Asiatique, 1902
Whittaker : Neoplatonism.
Zeller : History of Greek Philosophy.

استدراك

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الجibil
١٢	٢	الجibil	الصواب	الجibil
١٤	١١	ـ	ـ	ـ
٤٠	١٩	أصوص	فصول	ـ
٤١	٦٣	Déemon	Démon	ـ
٦٤	٩	نثانية	ثانية	ـ
٦٥	١٠	جورديان	جودريان	ـ
٦٦	٢	ونمین	وتمنیز	ـ
٦٧	١٥	ـ ما يؤيد معه	ـ ما يؤيد	ـ
٦٩	٦٣	ـ هامش ٢ أصوص	ـ فصول	ـ
٧٤	١٦	ـ أرسطوا	ـ أرسطو	ـ
٨٤	٤	ـ الردبي	ـ الرويني	ـ
٩٢	٨	ـ وجه	ـ وجه	ـ
١٠٠	١	ـ ليجرّدها	ـ ليجرّدّها	ـ
١٠٠	٩٩	ـ بالهامش ١ ص ١٩٩ من طبعة فورجيـه	ـ ص ١٩٩ من طبعة فورجيـه	ـ
١٠٦	١	ـ يضيف في	ـ يضيف إلى	ـ
١١١	٦٣	Suhrawardi	ـ هامش	ـ
١١٦	١٠	ـ نقىض النور	ـ نقىضاً للنور	ـ
١١٧	٥	ـ من كذلك بطلق إلى غاصق	ـ وكذلك بطلق إلى غاصق	ـ
١١٧	٧	ـ استضاته	ـ استضافة	ـ

الصفحة السطر	خطأ	صواب
١١٧	لا يؤثر النور لازمه أو فارقه - لازمه أو فارقه -	-
١١٨	يمكن التمييز لا عن طريق	بالمامش يمكن التمييز لا عن طريق
١٢٠	توفع العبارة من : أى أن	الاختلاف في الـكم إلى وهو مقوله
١٢١	تطبق على المادى	
١٢٠	يجمع هامش ١	يجمع
١٢٠	ينظر ١	ينظر
١٢٠	نفس ٣	نفس
١٣٣	باللازم و (الأشياء)	اللازم (الأشياء)
١٤٠	آخر ٣	آخر
١٤١	الهامش الفيوم	القيوم
١٤٣	مدرام البناء بعد تشييد البناء	بعد تشييد البناء
١٤٤	تحت ٧	تحت
١٤٦	ملا بد ٥	فلا بد
١٥٠	اسفندار مذ	اسفندار امد
١٥٤	الأفراد المدبرة	الأنوار المدبرة
١٧١	تعلم ١٩	علم
٢٠٥	حكمة إشرافية	بالمامشين حكمة إشرافية
٢١٦	٣٥٢	٣٥٢

فهرس

القسم الأول : السهر وردي ، عصره ، مدرسته ، مصادر مذهبه

الباب الأول : حياة السهر وردي وكتبه وعصره

الفصل الأول - نشأة السهر وردي	٩
الفصل الثاني - المدرسة الإشرافية	٢٤
الفصل الثالث - التحقيق النقدي ثبت كتبه	٤٣
الفصل الرابع - تصنیف كتبه	٥٢

الباب الثاني : المدرسة الإشرافية - دراسة نقدية للمصادر والأصول

الفصل الأول - مدلول الإشراف	٥٨
(الفصل الثاني - التراث الشرقي	٦٤
الفصل الثالث - التراث اليوناني	٧٢
الفصل الرابع - التراث اليوناني (تابع) [الباطنية والغزالى وابن سينا]	٨٣
الفصل الخامس - تعريف ببعض كتبه	١٠٢

القسم الثاني : ميتافيزيقا الإشراف

الباب الأول : الله نور الأنوار

الفصل الأول - طبيعة النور	١١٢
الفصل الثاني - الله نور الأنوار	١٢١

الباب الثاني : البناء النوراني

الفصل الأول - مبادئ إشرافية	١٣٥
الفصل الثاني - الفيصل وترتيب الموجودات	١٤٦
الفصل الثالث - الـكثير والواحد	١٥٣

١٥٨	الفصل الرابع - نظرية المقول العشرة
١٧٥	الفصل الخامس - عالم النور (نظرية الأنوار المقلية)
١٨٧	الفصل السادس - المثل النورية في مذهب الصمر وردي

الباب الثالث : في المادة

٢٠٩	الفصل الأول - المادة والأجسام
٢١٧	الفصل الثاني - الصورة والهيولى
٢٢٥	الفصل الثالث - في أحكام البرازخ
٢٣٢	الفصل الرابع - تقسيم البرازخ وهياكلها
٢٣٨	الفصل الخامس - الزمان والحركة

الباب الرابع : في النفس وخلاصها

٢٥٠	الفصل الأول - النفس والبدن ، مشكلة الخلاص
٢٦٣	الفصل الثاني - المعرفة
٢٧٠	الفصل الثالث - الإدراك الحسي
٢٧٩	الفصل الرابع - الإدراك العقلي
٢٩٠	الفصل الخامس - مشكلة الخلاص تابع (العمل أحوال السالكين)

الباب الخامس : النبوة والأحلام والتناصح

٣٠٤	الفصل الأول - نظريته في النبوة والأحلام
٣١٣	الفصل الثاني - في التناصح

مراجع البحث : أولاً - المصادر العربية

ثانياً - المصادر الأجنبية

استدراك

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة الفاتحية

أسماء الكتب التي ظهرت في هذه السلسلة :

- ١ - المنفذ من الضلال لجنة الإسلام الغزالي ، مع مقدمة مستفيضة في سطح التصوف (الطبعة الثانية : مزيدة ومنقحة) —
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٢ - فلسفة ابن طفيل ورسالة دحى بن يقطان ، الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٣ - الفيلسوف المفترى عليه ، ابن رشد ، . . . الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٤ - التصوف عند ابن سينا الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٥ - النفكير الفلسفي في الإسلام الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٦ - مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٧ - جمال الدين الأفغاني ، حياته وفلسفته . . . الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٨ - الإسلام بين أمسه وغده الأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٩ - كتاب الملل والنحل للإمام الشيرستاني : القسم الأول —
تخریج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١٠ - كتاب الملل والنحل للإمام الشيرستاني : القسم الثاني —
تخریج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١١ - أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردی
المؤلف : الدكتور محمد علی أبو دیان